كمال الجزولي

عتود الدولة

ثوابت الدِّين
أم متحركات التديُّن



2010





هــذا البحث يعني بأمر الخلاف حول قضية (الدين والدولـة) من زاويـة الفهوم والتصورات المختلف عليها وسط الجماعات المسلمة ذاتها.
يشير المؤلف إلى أن هناك افتقار حاد إلى الحد الأدنى مـن تنظيم ذلك الإخـتـلاف والتباين، ومن ثم إدارته على صعيد المضمون واللغة والإصطلاح .مما يتيح لكل من شاء أن يحصر (صحيح الدين) فى (فهمه = نمط تدينه) وحده، بل وربما اعتبر ما عداه ضرباً من الكفر.

يقول المؤلف:
ليس أخيب من خطة تروم معالجة الصراع الفكري بآليات (السياسة) أو (الحقوق)، ومناهجهما.
إن العنصر الأساسى فى أزمة هذه الثقافة كامن فى كونها قـد تشكلت على قـوالب (الترميزات الأسطورية) الناجزة بنفسها، كنتاج لقرون من التخلف والجمود، بأكثر مما نشأت على ديناميكيات (التدبر العقلى)، كشرط أساسى فى الإسلام الذى يعطى الإنسان مجال التفهم بعقله.



2010

هـذا الكتـاب:-
كدح عال وثمين يضئ ما استعصى وتطلسم فى فضاء حياتنا الثقافية والفكرية الراهنة.
الناشر

عَتُودُ الدَّوْلَة

ثَوابِتُ الدِّينِ أَم مُتَحَرِّكاتُ التَّدَيُّن؟!

كمال الجزولي

عَتُودُ الدَّوْلَةَ

ثَوابِتُ الدِّينِ أَم مُتَحَرِّكاتُ التَّدَيُّن؟!



عَتُودُ الدَّوْلَة

ثوابِتُ الدِّين أم مُتَحَرِّكاتُ التَّدَيُّن؟!

□□

المؤلف

كمال الجزولي

□□

خطوط الغلاف

تاج السر حسن

□□

تصميم الغلاف والتنفيذ

دار مدارك

□□

التصميم الداخلي

□□

رقم الإيداع ٢٢٢٤٣/ ٢٠٠٩م

□□



إلى ذكرى عبد الخالق

"مَا أَمَرتُكُم بِشَئ مِن دِينِكُم فَخُذوه،
أمَّا مَا كانَ مِن أَمْرِ دُنياكُم فأَنتُم أَدْرَى بِهِ"

رواه مسلم وابن ماجة وابن حنبل

(1)

حدَّثني قاض خرطوميٌّ جليل، قال: علي أيام عملي الباكر بإحدى محاكم الأرياف النائية عُرض أمامي نزاع بين راعيين على ملكيَّة (عتود)[1]. لكن ما أن وضع المدَّعى كفه على (مصحف المحكمة)، ويسمونه (الإريقط)، شارعاً في أداء اليمين المعتادة، حتى قفز المدَّعي عليه كالملدوغ يقاطعه، طالباً أن تكون اليمين على (مصحف آخر) تعهَّد بجلبه من (الحلة)! قلت مندهشاً: "ما الفرق؟! هذا مصحف وذاك مصحف"! قال: "يا مولانا، يحلف على ذاك فأسلم له بملكيَّة العتود"! وافقت على مضض، طالما أن ذلك يحسم المشكلة، فشدَّ المدَّعي وأهله حميرهم، وإن هي إلا بعض ساعة حتى عادوا بمصحف مخطوط، بائن الثقل، ينوء بحمله ثلاثة منهم يساعدهم الحاجب! أنزلوه على منصَّتي نزولاً له دويٌّ وغبار. وعلى حين انكببت أتفحصه، غرقت المحكمة، فجأة، في زئبق رهبة لا تتسرب منه نأمة، ولا يندُّ عنه صدى. ولم يعُد ثمة ما يبلغ مسامعي، في تلك المحكمة الريفية الضاجَّة، عادة، سوى دقات القلوب الواجفة، وتردُّد الأنفاس المبهورة. كان المصحف المجلوب بالغ الضخامة كما صندوق خشبي، عتيقاً كضريح وليّ سناري، متآكل الأطراف كراية من زمن غابر، يضوع حبر حروفه الباهت بعبق العصور، وتكاد صفحاته حائلة اللون تتقصَّف كما ورق الشجر اليبيس. غير أنني، حين فرغت من تفحُّصه، والتفتُّ إلى المدَّعي آمره بالاقتراب لأداء اليمين، فوجئت بالرجل زائغ النظرات وقد تصمَّغ داخل نعليه يتصبَّب عرقاً، ويجاهد كي يحرِّك شفتيه الطبشوريَّتين، ولسانه الرمليَّ، وحباله الصوتيَّة المرتجفة، ليطلق، بالكاد، صيحة متحشرجة مذعورة:

ـ " أفو . . يا حضرة القاضى إتْ ما بتخاف الله؟! دحين أمانة في ذمتك هسَّع ده مصحف عتود " ؟!

إستغرقتني المفارقة في نوبة من الضحك المجلجل، فلم أعد أذكر كيف انتهت القضيَّة، بل لعلَّ مولانا نفسه لم يحفل بإكمال القصَّة، لكنَّ شيئاً من مغازيها العميقة رسَبَت عميقاً في قاع ذهني، حين بدا لي أن وجهاً أساسياً من وجوه أزمة الإسلام في بلدنا إنما يكمن في كوننا، نحن غالب مسلميه البدو الرعاة، وإنْ عمَّرنا المدن الحديثة، ما ننفكُّ نمحق، بلا هوادة، (صحيح الدّين) الذي هو كلمة الله في مطلق عليائه، وجلال الكمال سمته الأعم، لحساب (مُتخَيَّل التديُّن) الذي هو بعض كسبنا البشري المشوب بالقصور، كطبيعة متأصّلة. وبالنتيجة لا نخلص، في لا وعينا الجمعي، سوى إلى رفع (مصحف الحلَّة) عتيق الحبر والصحائف درجات فوق (مصحف المحكمة) حديث الطِّباعة والتغليف، فيصير لدينا مصحف لـ (العتود) وآخر لسواه، دونما أدنى سند عقليّ، أو عماد من صحيح الإيمان، إذ هما وجها الحقيقة الإسلاميَّة الواحدة. وما أكثر ما يصادفك مَن يتجهَّمك بقول قديم مجتزأ من فقيه أو مفسر يعضّد به مصلحة (خاصَّة) يطلبها، أو موقفاً (دنيوياً) يتخذه؛ والويل لك إذا ما بدا هذا القول غير سائغ لديك في ميزان فهمك لأغراض الدّين أو مقاصده الكليَّة؛ فالمطلوب هو استرهابك فترضخ، حتى لو كان ثمن ذلك لجم تفكيرك، واستلاب وعيك، وغلُّ إدراكك!

فهل نحن مأمورون، حقاً، باستخدام (عقولنا) في إحسان التسليم بالعبوديَّة المطلقة لربّ هذا القرآن؟! أم بالانكفاء الوجل على (كلّ) رموزيَّات (التاريخ

الإسلامي) بلا فرز ولا تبصُّر، وتجميدها في الزمـان السَّـرمدي دونمـا جـدارة أو استحقاق، خصوصاً حين ترتبط بأقوال وأفعال البشر، وبالأخصّ كلما أوغلت نأياً إلى الوراء عن عصرنا، فنتوهَّم في قدَمها وتعتقها قداسة وعصمة مخصوصتين من الزَّلل، وننتهي، من ثمَّ، عملياً، إلى نَمَط مـن (التـديُّن) يتعبَّـد فيـه، لا بــ (ثوابت الإسلام) نفسه، قرآناً وسُنَّة، في المقام الأوَّل، وإنمـا بــ (تـاريخ الدَّولـة الإسلاميَّة)، وكلّ ما يذخر به من صـراعات (دنيويَّـة) محضـة حـول سياسـات المعاش والاجتماع، وهـي أمـور (متحرّكـة)، بطبيعتهـا، خاضـعة لتقـديرات البشر، ولا قداسة أو عصمة فيها، وإن تلبَّست (تعبيرات دينيَّة) بغـرض الظفـر الآني، والكسب الخيدع، والعياذ بالله؟!

(2)

ولعلّ من أخطر مآلات هـذا (التقـديس) لــ (التـاريخ) مـا انتهينـا إليـه، في راهننا، من وضع ديني وفكري نكاد لا نميِّز فيه بين ما هـو نـصٌّ قطعـي الـورود والدلالة في القرآن الكريم أو السنة المطهَّرة، وبين ما هو محـض فقـه، أي محـض رأي قائم على اجتهاد بشري تسيّجه مشروطيَّات أبستيمولوجيَّة تاريخيَّة محـدَّدة، وخاضعة لمعايير الخطأ والصَّواب، بصـرف النظـر عـن مـدى ثقـل حمولتـه مـن الشُّحنات المصطلحيَّة الدينيَّة. وإنه لمن المدهش، بل من المحيِّر حقـاً، أن يحتـاج المسـلم للتـدليل علـى كـون المشـروعات الفقهيَّـة الضـخمة نفسـها في التـاريخ الإسلامي، بما فيها أعمال وفهـوم الصـحابة الأجـلاء ذاتهـم، وفـيهم الخلفـاء الراشدون، دع عنك الحواشي والشـروحات والتفاسـير الـتي تـرد علـى المتـون المرجعيَّة الأصليَّة في القرآن والسنة، إنما هي من قبيل هذا الاجتهاد الـذي نهـض بعبئـه، وراكمـه، بشـر مسـلمون كـانوا بمثابـة مفكـري ومثقفـي عصـورهم،

بالمصطلح الحديث، وخلاصة مستوى الوعي الاجتماعي الإسلامي زماناً ومكاناً. فابن رشد، على سبيل المثال، جابه، من موقعه كمفكر وفقيه وفيلسوف مسلم، أسئلة عصره الكبرى، خلال القرن الثاني عشر الميلادي، فلم يقف متردِّداً ينظر إلى الخلف في وجل، بل مضى يقتحم، بتجرُّؤ واقتدار، كافة أسوار المعضلات الشائكة، مستنهضاً فرضيَّته الأساسيَّة القائمة في عقلانيَّة الإسلام الفلسفيَّة والعلميَّة، فخلص، بالنتيجة، إلى رفد الفكر العالمي بأسره بعناصر تنويره وتفتحه. هكذا، لم تكتف (الرُّشديَّة) بأن تتمأسس كمرجعيَّة يستحيل تجاوزها على صعيد الفكر العربي الإسلامي، فحسب، بل وعلى صعيد الفكر اللاتيني المسيحي أيضاً. والإمام الشافعي تصدَّى، من جانبه أيضاً، كعالم إسلامي، لإشكاليات التشريع والقضاء في عصره، فوضع رسالته الشهيرة في أصول الفقه، مستهدفاً " . . أن يخلع على الفقه والتشريع نوعاً من التماسك والانضباط والوحدة لمواجهة قضايا العصر والمسلمين آنذاك. . كان يريد خلع نوع من التماسك والجديَّة على العمل (العقلي) للقاضي و. . الفقيه، عند. . الإفتاء في مسألة ما، أو حلّ مشكلة ما "[2]. ومع ذلك كله، فإن جلال ذلك الاجتهاد، بالغاً ما بلغ من القدَم والتعتق، أو حتى من سداد المقاربة لـ (الحقيقة الدّينيَّة)، لا ينفي عنه نَسبيَّته المترتبة، من جهة، على محدوديَّته البشريَّة، من حيث احتماله للخطأ والصواب، كخاصيَّة ملازمة تقطع بينه وبين نصوص الوحي المطلق، المنزَّه والمعصوم، والمرتبطة، من الجهة الأخرى، بعامل تغيُّر الأزمان، وهو عامل وثيق الصلة بخاصّيَّة المحدوديَّة البشريَّة أيضاً. فمشروع ابن رشد، على ضخامته وجرأته وعقلانيَّته، لا يمكن إعادة إنجازه، الآن، بذات المنهجيَّات التي اتبعها في التاريخ القروسطي، وكذلك مشروع الإمام الشافعي في عصره " . . لأن الطرائق والمنهجيات التي اتبعها (كلاهما)، على الرغم من اختلافهما، قد أصبحت الآن في ذمة التاريخ (أي). . مادة

للتاريخ والمؤرخين، وليست طريقاً ناجعاً يوصلنا إلى الشاطئ المرجو، ويخرجنا من الورطة»[3].

والآن، وطالما أن ذلك كله كذلك، فكيف انتهى بنا الأمر إلى هذا الحدّ المريع من الخلط والتخليط الفادحين بين (المقدَّس) و(البشري)، بعد كلّ تلك الإشارات القويَّة في القرآن والسُّنة لمكانة (العقل) في الإسلام، باعتباره موئل التكليف، ومناط الاستخلاف، وبعد كلّ تلك المراكمات الفقهيَّة عالية القيمة عبر القرون المتطاولة، والتي يفترض أن تزوِّدنا (بالنموذج الفقهي) الملهم كما ينبغي، لا (النصوص الفقهيَّة) الملزمة كما نتوهَّم؟! كيف انتهينا للاشتجار بـ (نصوص) الفقهاء والمفسرين والشُّرَّاح، نشحنها بـ (قدسيَّة) ليست من جنسها؟! كيف انتهينا، هكذا، إلى تغليب (متخيَّل المصحف) على (المصحف) نفسه، ومنح (مصحف العتود) في أوهامنا وزناً أكبر من (مصحف الرسالة)[4] في حقيقته؟!

(3)

ضمن هذا السياق فإن هذا المبحث سوف يعنى بمشهد الخلاف حول قضيَّة (الدّين والدَّولة) في بلدنا، لا من حيث وقائع العلاقات المأزومة بين (المسلمين) و(غير المسلمين)، فهذه، على ما هي عليه من أثر وخطر بالنسبة لقضية (الوحدة الوطنيَّة)، واضحة نسبياً، فلا يجد الباحثون عُسراً في تناولها. ولكن اهتمامنا سوف ينصبُّ على هذا المشهد، بالأساس، من زاوية الفهوم والتصوُّرات شديدة الاختلاف وسط الجماعة المسلمة ذاتها، بشأن موقف (دينها) الواحد من هذه القضية، مع الافتقار إلى الحد الأدنى من تنظيم هذا التباين أو إدارته، مضموناً ولغة واصطلاحاً، الأمر الذي يتيح لكلّ من شاء أن

يحصر (صحيح الدين) في (فهمه = نمط تديُّنه) وحده، بل وليس نادراً أن يعتبر كلَّ ما عداه ضرباً من (الكفر)، بكلّ ما يترتب على ذلك من تصدُّع يتهدَّد الأعمدة التاريخيَّة لثقافة هذه الجماعة، في بنية التعدُّد السوداني، بالانهيار الشامل.

فقط بطرح القضيَّة في هذا المستوى، وبهذه الصورة، لا بتركها فريسة لأضراس طاحونة السّياسة السّياسويَّة، يمكن أن نأمل في إخراجها، في نهاية المطاف، من ضيق الأفق الذي يؤبّدها كمحض عظمة نزاع غوغائي لا يبقي ولا يذر بين هذا الحزب وذاك، أو بين هذا التيَّار وغيره، فالقضيَّة فكريَّة ثقافيَّة، في أصلها، وليس أخيب من خطة تروم معالجة الصّراع الفكري بآليَّات (السّياسة) أو (الحقوق)، ومناهجهما.

(4)

إن العنصر الأساسي في أزمة هذه الثقافة كامن في كونها قد تشكلت على قوالب (الترميزات الأسطوريَّة) الناجزة بنفسها، كنتاج لقرون من التخلف والجمود، بأكثر ممَّا تنشَّأت على ديناميكيات (التدبُّر العقلي)، كشرط أساسي في الإسلام الذي ". . يعطي الإنسان مجال التفهُّم بعقله. . حاثاً على استخدام العقل في 50 آية. . وعلى التفكير في 18 آية"[5]. فلمعرفة (الله) نفسه يفترض الإسلام أن يلتزم المؤمنون عمليَّات (عقليَّة) كاملة يستخدمون خلالها ما أودع الخالق فيهم من (حواس) لهذا الغرض بالذات: "والله أخرجكم من بطون أمَّهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" (78؛ النحل)، أي "تؤمنون" (تفسير الجلالين). كما ويأمرهم بالانتباه إلى عدم الخلط بين ما هو (دين)، من جهة، فشأنه إلى الله ورسوله، وما

هو (دنيا)، بما في ذلك سياسة المعاش والاجتماع وخلافه، من الجهة الأخرى، فأمره متروك لتدبيرهم، جرياً على قاعدة الحديث الشريف: "ما أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه، أما ما كان من أمر دنياكم فأنتم أدرى به"، وفي رواية أخرى: "أنتم أعلم بأمر دنياكم" ـ رواه مسلم وابن ماجه وابن حنبل.

لكن، برغم ذلك كله، فإن من أبرز تجليَّات الأزمة سيولة مفهوم (المقدَّس)، في الذهنيَّة المسلمة العامَّة، لينداح، دونما (تدبُّر)، على (كلّ) الوقائع والشخوص والأفكار والترميزات التي تنسب لـ (الإسلام)، فيتمُّ رفع ذلك أجمعه، حزمة واحدة، وبلا أدنى (تعقل)، إلى مستوى (الثوابت الدينيَّة).

(5)

ومن عجب أن نظريَّة (التقادُم المُكسب للقداسة) هذه، على خطلها، لا تستصحب أهمَّ وجوه النظر الفقهي لدى الصَّحابة الأجلاء والخلفاء الراشدين، فتسقط من حسابها، بالكليَّة، على سبيل المثال الساطع، مراكمات الفاروق عمر البشريَّة الاجتهاديَّة، في أعقد المسائل وأكثرها خطراً، وهو الذى قال فيه النبي (ص) عن ابن عمر (رض): "إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه"، وعن مجاهد قال: "كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن"، وذلك لكون الوحي قد وافق فتاواه في أغلب الأحيان، حتى سُمِّيَت بـ (موافقات عمر) أو (ما نزل من القرآن على لسان عمر)، مما أفاضت كثير من المصادر في تفصيله[6]. وللدّقة، فإنك قد تصادف، هنا أو هناك، نماذج من تلك الفتاوى العُمَريَّة حول غيرة نساء النبي، وحول احتجابهنَّ، وحول اتخاذ مقام إبراهيم مصلى، وما إلى ذلك. ولكنك، بالكاد، تصادف نماذج من تدابيره الأخرى ذات الطابع السياسي، مثل قراره عدم توزيع أرض الشام وسواد العراق على المقاتلة،

والاستعاضة عن ذلك بالإبقاء عليها في أيدي أصحابها مع فرض خراجها عليهم، وذلك برغم وضوح نصّ الآية الكريمة: "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول ولذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل. . " إلى آخر الآية (41؛ الأنفال). فمن المعلوم أن الفاروق قد غلب وجه (المصلحة)، بحسب (روح) هذا (النصّ)، على (منطوقه)، لجهة حرصه على توخي العدل إزاء الذريَّة والأرامل، وأجيال المسلمين الذين سوف يأتون في الغد ليجدوا الأرض بعلوجها قد اقتسمت وحيزت وورّثت، علاوة على احتياج الثغور لما تسَدُّ به. وما زال يسوق حججه (العقليَّة) للصحابة حتى اقتنعوا، ففرض الخراج[7]. ومثل ذلك أيضاً إلغاؤه سهم (المؤلفة قلوبهم) المنصوص عليه ضمن الآية الكريمة (60؛ التوبة)، والذي سار عليه من قبله أبو بكر، اقتداءً بعمل الرسول (ص)، وفتواه الأشهر بعدم جواز قطع يد السارق في (عام الرَّمادة)، وغير ذلك كثير. ويتحفظ بعض المفكرين المسلمين المعاصرين على تسمية هذا المنهج العُمَري في سياسة الدنيا بـ (تعطيل النص)، فالأمر، من زاوية نظرهم ". . لا يعني (تعطيل) النص، بل يعني فقط تأجيله بالتماس وجه آخر في فهمه وتأويله"[8]. وهذا، على أيَّة حال، موقف أكثر استقامة، عقليَّاً، من مجرَّد الاستكانة إلى الوجَل الذي لا يورث سوى أحد أمرين: فإما أن يُمسي هذا المنهج العُمَري منكوراً عياناً بياناً، وهذا لا يكون؛ أو أن يجري تداركه باللواذ بالصمت حياله تماماً، وهذا أفضل الحالين، أخذاً في الإعتبار بأنهما وجهان لعملة فقهو فكريَّة واحدة! لكن، مهما يكن الأمر، فإن ما ينبغي أن يتركز عليه النظر والاهتمام هو المنهج نفسه، وليس عنوانه.

وإذن، فالتعاطي مع النصّ من منظور وجه (المصلحة)، أي (مصلحة الأمة) أو (المصالح الكليَّة)، بالمصطلح الشرعي، إنما يشكل أحد أهمّ عناصر هذا

المنهج العُمَري أو (الشروط العُمَريَّة) في مستوى التطبيق. وواضح من وقائع التاريخ الثابتة أن هذا المنهج (العقلاني) قد تطور، خلال تلك الفترة، من باب استيفائه لمقتضياته (الشوريَّة)، فلم يفرضه الفاروق فرضاً، لا على عموم الأمَّة، ولا على خاصَّة الصحابة. بل إن الأخيرين أنفسهم، والذين اختصَّهم الله سبحانه وتعالى بتنزُّل الآيات، طازجة، في حضورهم، قد دأبوا على اعتماد منهج (التدبُّر العقلي) هذا في النصوص بمعيار (المصالح الكلية)، فما كان الفاروق (شذوذاً) عن قاعدة ما، بقدر ما شكل (تجاوزاً) منطقيَّاً بقدراته الاستثنائيَّة شديدة التميُّز والخصوصيَّة. ومن ثمَّ، حقَّ النظر بعين النقد المستقيم، إن لم يكن الشكُّ المشروع، لأيّ مسعى لإنكار هذا المنهج، أو أيَّة محاولة لإغفاله أو إسقاطه، والاستعاضة عنه بالمناهج التلفيقيَّة لتوليف منظومات من (الأحكام السلطانيَّة) الانتقائيَّة المستندة إلى اجتهادات فقهاء آخرين، من عصور وأزمنة مختلفة، بعد (تنزيههم!)، أجمعين، عن خصيصة (المحدوديَّة!) البشريَّة، و(رفعهم!)، من جانب المتأخرين من حكام ومفكري ومثقفي الجماعة المسلمة، إلى مستوى (القداسة!)، في غياب، أو ربما (تغييب!) أيّ مداخل نقديَّة تيسِّر قراءة هؤلاء وأولئك قراءة صحيحة، بتقعيدهم، أوَّل شيء، في إطار الظروف الاجتماعيَّة السياسيَّة والفكريَّة التي عملوا أو أنتجوا اجتهاداتهم تحتها!

(6)

إن المسلمين، اليوم، وفي ظروف الانقسام المُبهظ الذي يَسِمُ راهنهم حدَّ التشظي، والتطوُّرات الهائلة الجارية في المستويين الوطني والعالمي، والتي طالت حقول حياتهم الاقتصاديَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة والفكريَّة كافة،

محتاجون، أكثر من أيّ وقت مضى، لـ " . . إعادة تأصيل الأصول على أساس اعتبار المصلحة الكليَّة، كما كان يفعل الصحابة. وبعبارة أخرى، فإن تطبيق الشريعة، التطبيق الذي يناسب العصر وأحواله وتطوُّراته، يتطلب إعادة بناء مرجعيَّة للتطبيق. والمرجعيَّة التي يجب أن تعلو على غيرها هي (عمل الصحابة)، فهي الوحيدة التي يمكنها جمع المسلمين على رأي واحد، لأنها سابقة على قيام المذاهب وظهور الخلاف؛ كما وأنها صالحة، أيضاً، لكل زمان ومكان، لأنها مبنيَّة على اعتبار المصالح الكليَّة "[9]. وفي قول الجويني، إمام الحرمين: "إن سُبِرَ (أي اختبار) أحوال الصحابة رضي الله عنهم، وهم القدوة والأسوة في النظر، لم يُرَ لواحد منهم في مجالس الاستشوار تمهيد أصل واستثارة معنى، ثم بناء الواقعة عليه (أي كما يفعل الفقهاء في قياساتهم)، لكنهم يخوضون في وجوه الرأي من غير التفات إلى الأصول، كانت أو لم تكن"؛ ويقصد (الأصول) التي وضعها الفقهاء لمذاهبهم الفقهيَّة. ويقول أيضاً: "إن أصحاب رسول الله (ص) ما كانوا يجرون على مراسم الجدليين من نظار الزمان (أي زمنه هو) في تعيين أصل، والاعتناء بالاستنباط به، وتكلف تحرير على الرسم المعروف في مجالس الاستشوار بالمصالح الكليَّة "[10].

"الدّينُ لم يُعلّم المسلمينَ التّجَارَةَ، ولا الصّـــناعَةَ، ولا تَفصيلَ سياسَةَ المُلك"

الإمام محمد عبده

(7)

موضوعة (المصالح الكليَّة) التي ينبغي أن تكون في أساس أيّ فقه جديد يوافي معطيات عصرنا ومطلوباته، تثير واحدة من أعقد الإشكاليَّات الرَّاهنة، الشَّاخصة في أفق الفكر السّياسي وصراعاته في بلادنا، بخاصة، وهي إشكاليَّة مفهوم (الدَّولة STATE) في تفاعلاته مع مفهوم (الحداثة MODERNITY).
ويجرُّ هذان، بدورهما، المفهوم المتقلقل الآخر ـ والذي لم يستقر الفكر السّياسي السوداني، حتى الآن، بثقله المستعرب المسلم، كما الفكر السّياسي العربي كله، بثقل الجَّماعة المسلمة الأكبر في المنطقة، على صياغة ودلالة له أكثر وثوقاً، والمعبَّر عنه، حتى إشعار آخر، بـ (فصل الدين عن الدولة) حيناً، و(فصل الدين عن السياسة) حيناً آخر، بما يستتبع، في الحالتين، ضربة لازب، مفهوم (العلمانيَّة SECULARISM) في الفكر الغربي عموماً، ومفهوم (اللائكيَّة LAICISM)، بمعنى (خارج اختصاص الإكليروس)، في الفكر الفرنسي بخاصة.

هكذا، ما نكاد نخرج من أكَمَة التباس اصطلاحي ومفهومي حتى نلفى أنفسنا وقد انحشرنا حشراً في غيرها، كما لو أن ثمَّة استحالة في معالجة إشكاليَّة (الدّين والدَّولة) من غير الإحالة الكاملة إلى نسق هذه المفاهيم والمصطلحات، والمقابلة الاصطداميَّة بينها وبين الفكر الغربي! لهذا تلزمنا، ابتداءً، مقاربة الإشكاليَّة في مظانها، ضمن الثقافة الإسلاميَّة ذاتها، لأجل الوقوف على صِحَّة أو عدم صِحَّة لزوم تينك الإحالة والمقابلة.

غير أنه يلزمنا، قبل ذلك، التأكيد، في هذا الاتجاه، على أن أيَّة محاولة لاستنباط مفهوم (الدَّولة) الحديث من (النصوص) الإسلاميَّة، قطعيَّة الورود والدلالة، لن تعدو كونها ضرباً من مناطحة الصَّخر، ليوهي قرنه الوعل، وبخاصَّة من الآيات القرآنيَّة. ففي القرآن لم يرد اللفظ سوى مرَّة واحدة، لكن بضم الدَّال لا بفتحها، في قوله تعالى عن مال الفئ: "كي لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم" (7؛ الحشر)، أي لئلا ينتفع بهذا المال ويستأثر به الأغنياء دون الفقراء (صفوة التفاسير)، أو كيلا يتقاسمه الرؤساء والأغنياء بينهم دون الفقراء والضعفاء (القرطبي).

(8)

لقد أسهب كتاب كثر في بيان انتساب (الدَّولة) و(نظم الحكم) في الإسلام إلى (العقل) الإسلامي وإرادته، لا إلى (النصّ المقدَّس)، اللهمَّ إلا من جهة القيم والمبادئ العامَّة. فقد أوضح د. محمد عمارة، مثلاً، في مبحثه القيّم (الإسلام والسُّلطة الدينيَّة)، أن مصطلح (الأمر) هو الذي استخدمه القرآن، واستخدمته السُّنة، واستخدمه الأدب السّياسي في صدر الإسلام، للتعبير عن (السّياسة) أو (نظام الحكم) أو (السلطة العليا) في المجتمع الإسلامي، وما يتصل بها، كشئون دنيويَّة هي، بطبيعتها، محلّ (تدافع) فهوم وإرادات البشر. ففي القرآن: "وأمرهم شورى بينهم" (38؛ الشورى)، "وشاورهم في الأمر" (159؛ آل عمران). وفي الحديث المار ذكره: "أنتم أعلم بأمر دنياكم". ورُوي أن أبا بكر (رض) قال عند وفاة الرسول (ص): "إن محمداً قد مضى لسبيله، ولا بُدَّ لهذا الأمر من قائم يقوم به"[11]؛ ولا يُعقل، بالطبع، أن يكون قصْدَ الصّدّيق قد انصرف إلى (الرّسالة) التي كان محمد (ص) قد أتمَّ تبليغها قبل وفاته، وهو

خاتم الأنبياء والمرسلين. ورُوي أيضاً أن عمراً قال في أولى خطبه بعد توليه الخلافة: "ليعلم مَن ولي هذا الأمر من بعدي أنْ سيريده عنه القريب والبعيد"[12]؛ وقال عليٌّ إن موت الرسول قد أعقبه "أن تنازع المسلمون الأمر من بعده"[13]؛ وخطب الحسن في أهل العراق قائلا: "أما والله لو وجدت أعواناً لقمت بهذا الأمر أيَّ قيام"[14]. ومع أن (الأحكام القرآنيَّة) شأن إلهي، إلا أن (تنفيذها) مرهون (بفهوم البشر) الذين يتولونه، فهو، لذلك، أدخَلُ في باب (الأمر). وبحسب الجَّابري فإن الثابت الوحيد في المرجعيَّة التراثية هو مفهوم (أولي الأمر) الذين ينوبون عن الجَّماعة في تنفيذ أحكام القرآن[15]. ومن نافلة القول أن (أولي الأمر) قد يتولون تنفيذ هذه الأحكام سواء كانت (الدَّولة) في أيدي المسلمين أم في أيدي غيرهم.

وحدها وقائع التطوُّرات اللاحقة في تاريخ المسلمين، ابتداءً من سقيفة بني ساعدة، هي التي فرضت شكل (الدَّولة) باعتبارها "أداة الملك الضروريَّة" بالمصطلح الخلدوني. بل إن اللفظ نفسه، بفتح الدَّال، لم يُستخدم، كمصطلح سياسي، في الإشارة إلى هذه الأداة، إلا مع العباسيين، تعبيراً عن انتقال (الأمر) إليهم من الأمويين، ثم سلك، من بعد، في كتابات المؤرخين[16]. وإذن، فإن (الدَّولة) نشأت لدى المسلمين، كما لدى غيرهم، بحكم (الضَّرورة)، لا (النص).

(9)

وليس من فراغ، بالطبع، أنْ سكت الوحي عن تفصيل النظم التي يُدار بها (أمر) الحكم والسّياسة، مكتفياً بإبراز أعمّ المبادئ، وأكمل المقاصد، لإدارته بالشورى، والعدل، والإحسان، ومنع الضرر والضرار وما إليه؛ فذلك لمَّا

يتسق تماماً مع موقف القـرآن مـن (العقـل) باعتبـاره موئـل التكليـف، ومنـاط الاستخلاف. بل وكانت تلك، في الواقع، هي خلاصة وعي الأئمَّة الأجلاء في مختلف فترات التاريخ الإسلامي. فأبو حامد الغزالي يقسّم العلوم إلى (شـرعيَّة) و(غير شرعيَّة). وعلى حين يعرِّف الأولى بأنها "ما استفيد مـن الأنبيـاء.. ولا يرشد العقل إليه"، يقسِّم الثانيـة إلى (محمـود) و(مـذموم) و(مبـاح). فيعـرِّف (المحمود) من (العلوم غـير الشـرعيَّة) بأنـه "..مـا تـرتبط بـه مصـالح أمـور الدنيا"، ويقسّمه، بدوره، إلى (فرض كفاية) و(فضيلة)، ثم يعرِّف ما ينتسـب إلى (فرض الكفاية) بأنه تلك "العلوم التي لو خلا البلد ممَّن يقوم بها حرج أهـل البلد"، ويُلحق (السّياسة) بهذا القسم[17]. ويؤكـد في موضـع آخـر أن (أمـر) الدنيا "لا ينتظم.. إلا بأعمال الآدميين، و.. تنحصر في ثلاثة أقسام: أحـدها أصول لا قوام للعالم دونها، وهي أربعة: الزراعـة.. والحياكـة.. والبنـاء.. والسّياسة"[18]. أما (السّياسة) نفسها فيعرِّفها ابن قيم الجَّوزيَّة بأنهـا: "..مـا كان من الأفعال بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرّعه الرسـول (ص) ولا نـزل بـه وحـي"[19]. ويقصـر ابـن تيميـة مرجعيَّـة السّياسة الشرعيَّة في القرآن على آيتين: "..آية طلبت من الأمراء أداء الأمانات والحكم بالعدل، وآية طلبت من الرعيَّة الطاعة لأولى الأمر إذا هم أدُّوا الأمانات وحكموهم بالعدل"[20]. أما التفاصيل فقد تركت لـ (العقـل) يسـتهدى إليهـا بمقاصد الدّين الكليَّة، من جهة، وبمتغيّرات المكان والزمان من الجّهة الأخـرى. وهذا ما أكد عليه أيضاً الإمام المجـدّد محمـد عبـده بقولـه: "إن تفصـيل طـرق المعيشة والحذق في وجوه الكسب.. مما لا دخل للرّسالات السَّماويَّة فيه إلا مـن وجه العظـة العامَّـة.. إن الـدّين لم يعلـم المسـلمين التجـارة ولا الصـناعة ولا تفصيل سياسة الملك.. لكنه أوجب عليهم السَّعي إلى ما يقيمون به حيـاتهم.. وأباح لهم المُلك.. وتحسين المملكة، وكلٌّ ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه

لا يطالب الأنبياء ببيانه . . وقد أرشدنا نبينا (ص) إلى وجوب استقلالنا دونه في مسائل دنيانا بقوله : ما كان من أمر دينكم فإليَّ، أما ما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به "[21] . وفي إضاءته لبعض معاني (الاستخلاف)، ضمن هذا الفهم نفسه، يشدّد جمال الدين الأفغاني، أستاذ محمد عبده، على أن الحقَّ معقود للأمَّة وحدها في اختيار حكامها، ومراقبة أدائهم، ومحاسبتهم، بل وعزلهم، ولو بالقوَّة، إن هم حادوا عن جادَّة القسط؛ فالحكمة والعدل " . . في أن تكون الأمَّة في مجموعها حُرَّة مستقلة . . فلا يتصرَّف في شئونها العامَّة إلا من تثق بهم . . وذلك منتهى ما يمكن أن تكون به سلطتها من نفسها " . بل ويذهب إلى أبعد من ذلك بقوله إن الحاكم، إذا حنث بقسمه على صون الدستور الذي بايعته الأمَّة عليه، " إما يبقى رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس "[22] .

(10)

والآن، إذا كان المسلمون، كما رأينا، قد أدركوا مفهوم (الدَّولة) بحكم (الضرورة)، لا بحكم (النص)؛ وأن الوحي قد سكت عن تفصيل النظم التي يدار بها (أمر) الحكم والسّياسة، موكلاً ذلك إلى (العقل) باعتباره موئل التكليف ومناط الاستخلاف، ومكتفياً بإبراز أعمِّ المبادئ والمقاصد الكليَّة ليسترشد بها الفقه في ترسيم (الأحكام السلطانيَّة)، كاجتهاد بشرى خاضع لمقايسات (الصواب والخطأ)، لا (الحلال والحرام)، فمن أين تسلل، إذن، إلى الفكر الإسلامي مفهوم (الدَّولة الدّينيَّة) المتخفي خلف شعار : (الحاكميَّة لله)؟!

البحث عن إجابة على هذا السؤال لا يكون في القرآن، ولا في السنة، ولا حتى في أعمال الصحابة، وإنما في وقائع الخلط والتخليط اللذين توحَّل فيهما (الخوارج) قديماً بشأن مرتبة (الإمامة)، وما ينتسب إليها من (سياسة) و(نظم

حكم) في أصول الفقه، فحسبوها خطأ من (أصول القواعد)، ورتبوا، من ثمّ، لـ (تديُّنهم) هُم بها، حسب (فهمهم الخاص) لها، (كدين) و(وحي) فوق (إرادة) البشر وخارج اختصاص (عقولهم)! ولهذا السبب (خرجوا) على الكرّار يوم (صفين)، معترضين على قبوله التحكيم بينه وبين معاوية، وهو الذي قال فيه النبي (ص): "أنا مدينة العلم، وعليٌّ بابها، فأتوا البيوت من أبوابها"، ورافعين، من تلك اللحظة التاريخيَّة، شعار (لا حكم لبشر، لا حكم إلا لله)، وهو الشعار الذي دمغه الخليفة الرَّابع، كرَّم الله وجهه، بكونه "كلمة حق أريد بها باطل"[23].

خطأ هذا الشعار يتبدى جليّاً، حتف أنف رنينه الدّيني العالي، حين نعلم من (الدّين) نفسه بالضرورة أن (أصول) الإيمان ثلاثة لا رابع لها: الألوهيَّة، والنبوَّة، واليوم الآخر؛ فليس من بينها مبحث (الإمامة/ الخلافة) الذي يندرج تحته الفكر السّياسي في تراث الإسلام[24]. وهذه الأصول الثلاثة مشمولة بقوله تعالى: "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون. أولئك على هدى من ربّهم وأولئك هم المفلحون" (2، 3، 4، 5؛ البقرة).

وفي بعض سند د. عمارة، في المصدر المار ذكره، يؤكد الإمام أبو حامد الغزالي أن كلَّ ما عدا هذه الأصول الثلاثة هو من قبيل (الفروع)، ومن ذلك (الإمامة والسِّياسة)، وبالتالي فإن الخلاف فيهما هو خلاف في مسائل تحتمل (الصَّواب والخطأ)، وليس كمثل الخلاف في (الأصول) مما ينتج عنه (الإيمان والكفر)، فيقول: "واعلم أن الخطأ في أصل الإمامة وتعيُّنها وشروطها وما يتعلق بها لا يوجب شيء منه التكفير"[25]. والشَّهرستاني، كذلك، يشدّد على

" أن الإمامة ليست من أصول الاعتقاد "[26] . وعضد الدين الأيجي والجُرجاني ينبّهان، أيضاً، إلى " أن الإمامة ليست من أصول الديانات والعقائد، بل هي من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين "[27] . وابن تيمية ينفى، هو الآخر، أن تكون الإمامة من الأصول، فلا هي من أركان الإسلام، ولا من أركان الإيمان، ولا من أركان الإحسان[28] . أما ابن خلدون فيقرر أن القول بأن الإمامة من أركان الدّين وأصوله هو الذي أوقع الشيعة في الخطأ، لأنها سلطة (بشريَّة) يقيمها الناس رعاية لمصالحهم العامَّة، فهي من اختصاصهم وحدهم، وبمحض إرادتهم؛ ويوضّح أن " . . شبهة الشيعة الإماميَّة في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدّين . . وليست كذلك، إنما هي من المصالح العامَّة المفوَّضة إلى نظر الخلق "[29] .

ولا يوجد في ذلك كله ما يؤسّس بذاته لأيّ تعارض بين (النصّ) وبين (العقل = النظر البشري = الرأي) . فالإسلام يشتمل على (أصول) وعلى (فروع) : الأولى ملزمة بما هي (نصٌّ) قطعيُّ الورود والدلالة، ينتج (معرفة) بالدّين بالضرورة، ويستوجب الاصطفاف توحُّداً في (الإيمان) و(التسليم) : " ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون " (55؛ النور)، " ومن كفر فإن ربّي غنيٌّ كريم " (40؛ النمل) . أما الأخرى فمتروكة لـ (أفهام) البشر، استناداً، من جهة، كما قد رأينا، إلى مكانة (العقل) في الإسلام نفسه، وجرياً، من الجّهة الأخرى، على قاعدة الحديث الشريف : " ما أمرتكم بشئ من دينكم . . " الخ . وبالنظر إلى تعدُّد الفهوم، واختلاف الأزمنة، فإن مشروعيَّة التعدُّد والتباين والاختلاف تتجذر عميقاً في بعض وجوه قاعدة التمييز هذه بين (شأن الدين) وبين (أمر الدنيا)، وبين (الأصل) وبين (الفرع)، مثلما تنشأ منها أيضاً الضرورة الموضوعيَّة المتمثلة في الاحتياج إلى الوسائل والأساليب اللازمة لتنظيم هذا الاختلاف المشروع .

وإذن، فكلُّ المسائل المتصلة (بالحكومة) و(السُّلطة السّياسيَّة) و(النظام السِّياسي) هي ممَّا يندرج ضمن (الفروع) المفوَّضة إلى نظر الخلق، يهتدون إليها بقواعد كليَّة، ووصايا إلهيَّة عامَّة هي، في قول د. عمارة، " . . أشبه ما تكون بالمثل العليا التي حدَّدها الله للناس كي لا يضلوا عنها، ولا يتنكبوا الطريق الموصل إلى تحقيقها "[30].

وليس د. عمارة وحده من يقول بهذا النظر، بل إن الكثيرين من مفكري حركة الإسلام السياسي في المنطقة يلتقون عليه. فمثلاً ينوّه د. محمد سليم العوّا برجحان فقه إمام الحرمين الجويني، القائل في هذا الصدد: "إن معظم مسائل الإمامة عريَّة من مسالك القطع، خليَّة عن مدارك اليقين"، ليخلص إلى "أن كل ما يتعلق بالشأن السّياسي، ونظام الحكم خاصة، ليس فيه أمر مقطوع به، ولا متيقن منه، وإنما على المسلمين. . أن يصوغوا تلك الأمور حسبما يرونه محققا للمصلحة في أزمنتهم، مهتدين إلى ذلك بقيم الإسلام ومقاصده لا أكثر، وهي تدور حول أمور كليَّة مثل الحرية والعدل والمساواة واحترام الإنسان الذي كرَّمه الله "[31]. أما فهمي هويدي الذي يعتبر من أكثر مفكري حركة الإسلام السّياسي حماساً لما تصطلح عليه هذه الحركة بـ (المشروع الحضاري)، فإنه لا يستنكف أن يصف هذا المشروع بأنه "لا يعرف (مؤسَّسة دينيَّة)، ولا (رجال دين)، ولا (سلطة دينيَّة). . إذ أن (الدّين) يظل مجموعة من (القيم). . التي (تستلهم) في عمارة الدنيا والآخرة، ومن ثمَّ ينبني عليها مجتمع (مدني). . (الأمَّة) فيه (مصدر) السُّلطة، و(الناس). . (حُرَّاسه) الحقيقيُّون "[32].

(11)

لكن، ولأن القطعيَّ من النصوص، بشأن الإدارة التفصيليَّة لـ (أمور) الدنيا، يكاد يكون منعدماً، فإن الباحثين درجوا، عند التصدّي لقضايا النظام السّياسي، على الاستعانة بوقائع معيَّنة من (تاريخ الدولة في الإسلام)، وسوابقها المشروطة بمقتضيات زمانيَّة ومكانيَّة محدَّدة، والاستشهاد "بآراء الفقهاء، أو الأنظمة التي اتبعت في الأزمنة السابقة.. وتلك كلها أمور لا إلزام فيها، وينبغي ألا تعطى حجماً أكبر ممَّا ينبغي.. ولن نلزم أنفسنا بأطر جامدة أو دوائر مغلقة"[33].

وبالحق، فإن القرآن والسنة يقدّمان هداية عامَّة حول الشورى، والعدل، والإحسان، والمساواة، والحريَّة الدينية، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانات إلى أهلها، وغيرها، إلا أنهما لا يتضمَّنان نصوصاً قطعيَّة في تفصيل نظام الدولة، أو شكل السلطة، أو أحكام السياسة، أو ما إلى ذلك. فتلك كلها (أمور) مرهونة بظرفي الزمان والمكان، وقد شملها جهد الصحابة الذين كانوا يفهمون النصوص "على ضوء البيئة ودوران المصلحة" ـ حسب الصادق المهدي ـ وكذلك جهد من أنار الله بصائرهم من ".. قادة الفكر الإسلامي، والمفسرين بقيادة ابن عباس، والفقهاء بقيادة الأئمة، فعادوا إلى نصوص القرآن والسُّنة، واستنبطوا منها المعاني والأحكام التفصيليَّة، وراعوا في ذلك تطورات البيئة من مجتمع المدينة إلى مجتمع عالمي يضم قارات ثلاثاً"[34].

بل إن د. حسن الترابي نفسه، وهو مَن هو، بموقعه في رأس القيادة التاريخيَّة لحركة الإسلام السياسي في بلادنا، والتي حسمت قضيَّة السُّلطة بالإنقلاب العسكري في 30/ 6/ 1989م، يقرُّ، من جانبه، بأن معالجة الأحكام السلطانيَّة

إنما استندت، تاريخياً، إلى أعمال الفقهاء، وفتاواهم المقيَّدة بظروف الزمان والمكان. ويؤكد، ضمناً، على كون قضايا (الدَّولة) و(السّياسة) من (الفروع)، وذلك حين يعرض لها، عامداً، في السياق، إلى التمييز بين (الأصول) التي يصفها بالثبات، والأزليَّة، والصلاحيَّة لكلّ زمان ومكان، وبين (الفقه) الذي يصفه بأنه "كسب المسلمين في فهم الإسلام، وتطبيقه، وتنزيله في كلّ واقع معيَّن، ولا حظ له من الخلود، لا سيَّما أنْ قد تبدَّلت بابتلاءات التاريخ أطر الحياة وظروفها، فأصبحت المجتمعات.. حضريَّة كثيفة، والإمكانات أوسع.. فلا بُدَّ من تنظيم تقديرات الحُريَّة، وتعبيرات الرأي العام، وتدابير الشورى، وإجراءات التولية في السلطة العامَّة، وسائر الشئون السلطانيَّة، بتوخّي أحكام فقهيَّة جديدة" [35].

لذلك كله فإن الذين رفعوا شعار (الحاكميَّة)، في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي، ابتداءً بالخوارج، ومروراً بأبي الأعلى المودودي ثم سيّد قطب، وانتهاءً بحركات الإسلام السياسي الراهنة، وبخاصة دعاة الدولة الدينية في السودان، كانوا يدركون، كما يدركون الآن، ولا بُدَّ، استحالة استصحاب أيّ سند لشعارهم من القرآن أو السنة مباشرة، وما ذلك إلا لكون مثل هذا السند غير موجود أصلا (سنتناول، بعد قليل، الإشكاليَّة التي ما تنفكُّ تثار حول وجود أمر قرآني صريح لإنفاذ السلطة السّياسيَّة في المجتمع باتباع (الوحي) السَّماوي، لا بابتداع (العقل) البشري، وذلك بالاستناد إلى الآيات 44، 45، 47؛ المائدة).

مع ذلك، ولأنه لا بُدَّ لأصحاب هذا الشعار من سند في هذين المصدرين الأساسين، فقد عمدوا، بلا هوادة، إلى إحلال (تأويلهم) هُم للنصوص (المثبتة) محلَّ النصوص (الغائبة)! ولَمَّا اصطدموا بحقيقة عجزهم عن كسب

الإجماع على هذا (التأويل) الذي هو محض (رأي) و(فهم) خاصّين، سَعُوا، بالترهيب، إلى إكسابه ذات (القداسة) التي للنصوص! وما ذاك، في الواقع، إلا لانطلاقهم، أصلاً، من فرضيَّة مغرقة في الخطأ، فحواها إنكار مكانة (العقل) بين (الدّين) و(التديُّن)، على أساس " . . أن الكتاب والسنة قد اشتملا على كلّ النظم الحضاريَّة المطلوبة، فكأن لسان حالهم يقول: قلب الصفحات تجدها! "[36]؛ في حين أن جلال القرآن، من قبل ومن بعد، ليس في كونه موسوعة علميَّة، أو دائرة معارف سياسيَّة، كما يتوهَّمون، وإنما في كونه كتاب هداية للإيقاظ، ودعم الإيمان، وأخذ العبرة، وترشيد السلوك[37]. وكما سبق أن أوردنا فإن الله سبحانه وتعالى قد وصفه بنفسه بأنه "هُدى للمتقين" (2؛ البقرة).

(12)

ومن أهم وجوه الخطل في هذا (التأويل) الذي أفضى بأهله إلى رفع شعار (الحاكميَّة) المتوحّل في (الخلط) و(التخليط) بين (الأصول) و(الفروع)، كما يلاحظ د. عمارة (مرجع سابق، ص 47 وما بعدها)، الفهم الملتبس لدلالة مصطلح (الحكم) في القرآن الكريم، فاشتقوا منه، بصورة متعسفة، مصطلح (الحاكميَّة)! لقد (ظنوا) أن المصطلح يدلُّ على (النظام السّياسي) أو (السُّلطة السّياسيَّة العليا) في المجتمع، في حين أنه، وبإجماع ثقات التفاسير، يدلُّ على (القضاء)، فحسب، أي الفصل في المنازعات، أو (الحكمة)، أي الفقه والعلم النافع والنظر العقلي، أو (النبوَّة). فالله عزَّ وجلَّ يصف نفسه، في بعض الآيات، بأنه (يحكم)، أي (يقضى) بين العباد (بحكمه)، أي (بقضائه)، كما في قوله: "أن الحكم إلا لله"، أي القضاء (40؛ يوسف، تفسير الجلالين).

"وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله" (43؛ المائدة)، أي بالرَّجم (تفسير الجلالين)، وقال الحسن: هو الرَّجم، وقال قتادة: هو القود (القرطبي). "وله الحكم وإليه ترجعون"، أي وله القضاء النافذ في كل شيء (70؛ القصص، تفسير الجلالين). "ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين"، أي له الفصل والقضاء (62؛ الأنعام، صفوة التفاسير للصابوني). "أن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين"، أي وهو خير من فصل القضايا (57؛ الأنعام، ابن كثير). وفي آيات أخرى يخبر سبحانه وتعالى عن أنبيائه؛ فعيسى عليه السلام لم يكن رجل (دولة) أو (سياسة)، ومع ذلك أوتي (الحكم) في معنى (الحكمة): "ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوَّة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي" (79؛ آل عمران، صفوة التفاسير). "ونبي الله يحي لم يكن حاكماً سياسياً. ومن باب أولى لا يُتصوَّر منه شيء من هذا وهو صبي"[38]، بل ابن سنتين أو ثلاث سنين في قول قتادة، وثلاث سنين في قول مقاتل (القرطبى)، ومع ذلك يقول الله تعالى: "يا يحي خذ الكتاب بقوَّة. وآتيناه الحكم صبيًّا" (12؛ مريم)، أي النبوَّة (تفسير الجلالين)، أو الفهم والعلم والجدَّ والعزم والإقبال على الخير والانكباب عليه والاجتهاد فيه (ابن كثير). ولم يسأل سيدنا إبراهيم ربَّه أن يهبه (دولة) أو (سلطة سياسيَّة) حين دعا: "ربّ هب لي حُكماً وألحقني بالصالحين" (83؛ الشعراء)، وإنما سأله أن يهبه كمالاً في العلم والعمل (البيضاوي). ويعدّد الله سبحانه أنبياءه، واصفا إيَّاهم بأنهم: "أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوَّة" أي الحكمة (83 ـ 89؛ الأنعام، البيضاوي).

(13)

وثمة حُجَّة واهية أخرى تثار، عادة، في باب تأويل مصطلح (الحكم) بدلالة (السُّلطة السّياسيَّة)، ويحاول أصحابها الاستناد، بلا طائل، إلى الآيات الكريمات الثلاث (44، 45، 47) من سورة المائدة: "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ـ الظالمون ـ الفاسقون" لكي يؤسّسوا على (مظهرها) اللفظي العام (فهمهم) السّياسي الخاص والخاطئ لشعار (الحاكميَّة). غير أن هذا (الفهم) سرعان ما يتزلزل عند فحصه في ضوء أيّ من ثقات التفاسير.

لقد أجمع الأئمة، ومن بينهم، على سبيل المثال، ابن كثير والواحدي النيسابوري وجلال الدين السيوطي، نقلاً عن الأحاديث التي وردت في الصّحاح والمسانيد المعتمدة، أن هذه الآيات نزلت لأسباب تتعلق بإقامة بعض الحدود، كالقتل في حالة الأقوام اليهود الذين ارتكبوه، ثمَّ أضمروا أن (يتحاكموا) إلى محمد (ص)، فإن أفتاهم بالدِّيَة أخذوا قوله، وإن (حكم) بالقصاص لم يسمعوا إليه؛ وكذلك الزّنا في حالة يهود المدينة الذين استبدلوا تسويد الوجه مع الجلد بحد الرجم كما في التوراة. وفي الحالتين كانت المآرب المضمرة، والنوايا الخاصة، هي التي تحرّك الأفعال، لا ابتغاء وجه الله بإخلاص، وفي ذلك نزلت هذه الآيات. ومن ثمَّ، فإن أيَّ مسعى لسحب دلالتها إلى حقل (الحكومة) أو (السُّلطة السّياسيَّة) لا يعدو كونه ضربا من التعسُّف والتعمُّل العاريين من السند الوثيق، ونموذجا للتمادي في اللجاجة والمماحكة بدافع القفز إلى (الحُكم) شهوة وطموحاً[39].

هكذا، وباستخدام منهج النظر في سبب ومناسبة التنزيل، تستبين فداحة موحل القائلين باشتقاق (الحاكميَّة) من مصطلح (الحُكم) القرآني، متوهّمين، أو ساعين لإيهام الأمَّة، بأنه إنما يعنى (السُّلطة السّياسيَّة)، ورامين، من وراء ذلك، إلى سلب هذه الأمَّة كلَّ سلطان على أمرها، وتركيزه في يد فرد أو نخبة تزعم أنها تسوسهم بـ (الحقّ الإلهي)!

(وَلَوْلا دَفْعَ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ ببَعْض لَفَسَـــدَت الأَرْض)

قرآن كريم

(14)

مسألة استنباط (الحاكميَّة) من معاظلة النصوص تقترن، وثيقاً، وإنْ بشكل متناقض، مع مسألة أخرى محورها غلبة (الطابع التعدُّدي) على (مواقف) الإسلامويين أنفسهم من مفهوم (السُّلطة السّياسيَّة). ويبدو هذا الاقتران المتناقض منطقياً تماماً، بالنظر إلى غياب النصّ المباشر، قطعيّ الورود والدلالة في الكتاب أو السنة، من جانب، وبالنظر، من الجانب الآخر، إلى أن تعدُّد الأفهام واختلاف الآراء، المفضيين إلى التدافع والصراع، هما بعض سنن الله في خلقه، أي القوانين الثابتة التي يسير عليها نظام الكون "ولن تجد لسنة الله تبديلا" (62؛ الأحزاب)، "ولو شاء ربك لَجعل الناس أمَّة واحدة ولا يزالُون مختلفين" (118 ؛ هود)، ويقول ابن كثير في التفسير: "أي ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم."

لقد اختلف الخوارج، كما قد رأينا، مع سيّدنا عليّ كرَّم الله وجهه، حول مسألة التحكيم في صفين. واختلف المسلمون، قبل ذلك، حول اختيار الخليفة الأوَّل في (سقيفة بني ساعدة)، فانقسموا إلى: (أنصار) و(مهاجرين). وانقسم الأنصار إلى (أوس) و(خزرج). ثمَّ انقسم المهاجرون، بدورهم، إلى (مبايعين) لأبي بكر (رض)، من ناحية، و(مغاضبين) من بني هاشم، من الناحية الأخرى، لزموا مع الكرَّار بيته لا يبايعون، لكونهم رأوا معه أن له حقاً في (الأمر). ووقع الخلاف، في وقت لاحق، بين عليّ، كرَّم الله وجهه، وبين السيدة عائشة (رض). ثم بينه وبين معاوية. وقبل ذلك بين عثمان الذي أقسم: "والله لا أخلعنّ قميصاً قمَّصنيه الله"، وبين بعض الصحابة، مما أفضى إلى

قتله. ثمَّ تعدَّدت المذاهب الفقهيَّة في مرحلة لاحقة. ثـمَّ استعر الخلاف حـول الاتجاهات العامَّة التي استوعبت فرق المسلمين، كالسَّلفيَّة والصوفيَّة والمعتزلة والمحافظة والعصرانيَّة.. الخ. ثمَّ وقع الانقسام التاريخي بين الإسلام (السُّني) والإسلام (الشيعي). ويكاد الصّراع على السُّلطة يسمُ مجمل تاريخ الدولة الإسلاميَّة منذ تأسيس دولة الأمويين وانقلاب الخلافة الراشدة إلى ملك عضود. وفى بعض قول شهير للشَّهرستاني أن سيوف المسلمين ما سُلت حول أمر كما سُلت حول قضية السُّلطة. وفي التاريخ الحديث توزع الإسلامويُّون بين مختلف الجماعات المتناحرة إلى حدّ الدَّم أحياناً، حتى فاق عددها السبعين فرقة ادّعت كلٌّ منها أنها وحدها (الناجية) بينما الأخريات، أجمعهنَّ، في جهنم! لقد تعدَّدت هذه الجماعات في أفغانستان، ومصر، ولبنان، وإيران، والجزائر، وغيرها. وفى السودان اختلفت رؤاهم، فانقسمت أوعيتهم التنظيميَّة ما بين حركة الأخوان المسلمين، أو جبهة الميثاق الإسلامي، بقيادة الصادق عبد الله عبد الماجد حيناً، والدكتور حسن الترابي أحياناً أخرى، والحركة **الإسلاميَّة،** أو الجَّبهة الإسلاميَّة القوميَّة، بقيادة د. الترابي في مرحلة لاحقة، وحزب التحرير الإسلامي، والحزب الاشتراكي الإسلامي، وجماعة أنصار السُّنة بجناحيها (شيخ الهديَّة وشيخ أبو زيد)، وجماعات التكفير والهجرة، بمختلف مسمَّياتهم، وأخيراً، وليس، بالقطع، آخراً، بين مؤتمر وطني (البشير)، وآخر شعبي (الترابي)، وبين أخوان مسلمين (جناح صادق عبد الله)، وأخوان مسلمين (جناح أبو نارو).. الخ. وهي ليست محض انقسامات تنظيميَّة، بقدر ما هي انعكاس موضوعي لخلافات الحركيين الإسلامويين حول جلّ القضايا الجوهريَّة الأكثر تعقيداً، والتي لا تفتأ، في العادة، تطرح نفسها، بالضرورة وبشكل ضاغط، على كل من يتصدَّى لمهام العمل السّياسي. فتباينت خياراتهم بشأن معظم قضايا الاقتصاد، والتشريع، والمرأة، والدستور، والتصوير،

والنحت، والغناء، والموسيقى، والرقص، والحجاب، والنقاب، والمواطنة، والحريَّات، والديموقراطيَّة، والتعدُّديَّة، وتطبيق الشَّريعة، والمناهج التعليميَّة، والانقلابات العسكريَّة، والأحزاب السّياسيَّة، والعلاقات الخارجيَّة، وشكل الحكم، وحقوق الإنسان، واستقلال القضاء، والتعليم المختلط، والحرب والسلام، وعلاقة الدّين بالدَّولة، وضرب الدفوف والمعازف، ومعاملة غير المسلمين، وما إلى ذلك.

ومع أن هذه (التعدُّديَّة) ليست خارج القوانين الثابتة، أو (السُّنن)، بالمصطلح الإسلامي، التي استنها الخالق ليسير عليها نظام الكون، والإنسان في مركز القلب منه، إلا أن مشكلة الإسلامويين، عموماً، تنبع من عدم اعترافهم (بقانون التنوُّع والتعدُّد) هذا، رغم أنه لا ينفكُّ يفعل فعله في حركتهم نفسها، فتأمل!

(15)

لقد أضحى الاعتراف (بالتعدُّديَّة)، في معنى تحمُّل (الآخر = المغاير/ المختلف)، احتياجاً ملحاً، ذاتياً وموضوعياً، بالنسبة لمستقبل الحركات الإسلاميَّة نفسها، نظراً لتفاقم ظاهرة انشقاقاتها، وتباين المواقف في ما بين بعضها البعض، بل وداخل كلّ فرقة منها على حدة، مع تزايد ضغوط الواقع، من حولها، بأسئلته المتناسلة في جبهات النشاط السّياسي والفكري كافة، وعلى كلّ المستويات المحليَّة والعالميَّة، بصرف النظر عن كون هذا (الاعتراف) مطروحاً أو غير مطروح، في الوقت الرَّاهن، ضمن مشاريع هذه الحركات إزاء منظومة التعدُّد التي تشكل السّمة الأهمَّ لواقع بلادنا وشعوبها المختلفة، أو ضمن أجندة التنافس والصّراع بين هذه الحركات وبين خصومها الفكريين

والسياسيين. (فالتعدُّد) حقيقة موضوعيَّة قائمة، اعترفنا أم لم نعترف به، وهو مفهوم يرتبط أوثق الارتباط بمفهوم (التدافع) القرآني "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (251 ؛ البقرة)، بل ولولا (التعدُّد) أصلاً، لما أمكن تصور (التدافع) عقلاً.

(16)

ولئن كان الفكر السّياسي الغربي قد عالج موضوعة (التعدُّد) ضمن مفهوم (الديموقراطيَّة الليبراليَّة)، فإن الكثيرين، حتى وسط مفكري حركة الإسلام السّياسي المعاصرين، يبدون تقديراً طليقاً لهذا الضرب من المعالجات الفكريَّة والسياسيَّة، وذلك على قاعدة الحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحقُّ الناس بها". وهكذا نجد الشيخ محمد الغزالي، مثلاً، يشدِّد، من موقعه كأحد أبرز أئمَّة حركة (الأخوان) في المشرق العربي، على أن ".. التفتح العقلي ضرورة ملحة.. فماذا يمنع الفقيه المسلم من قبول كل وسيلة أصيلة أو (مستوردة) لتحقيق الغايات التي قررها دينه؟! إن النقل والاقتباس في شئون الدنيا، وفي المصالح المرسلة، وفي الوسائل الحسنة، ليس مباحا فقط، بل قد يرتفع الآن إلى مستوى الواجب"[40]. وإذا كانت الانتخابات البرلمانيَّة من آليات الديموقراطيَّة الأساسيَّة، فقد تصرَّمت أزمان مذ أضحت معتمدة لدى غالب تنظيمات الإسلام السّياسي، ليست الساعية إلى السُّلطة، فحسب، بل والتي تبوَّأتها فعلياً، في السودان وإيران وتركيا وفلسطين وغيرها. وقد ذهب بعضها إلى حدّ اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من الدين نفسه، حيث دعا، مثلاً، آية الله علي خامنئي، مرشد الجمهوريَّة الإسلاميَّة في إيران، الشعب للمشاركة فيها ".. كواجب ديني"[41]. وفي هذا يعود الشيخ محمد الغزالي ليقول: "..

شعرت بجزع عندما رأيت بعض الناس يصف (الديموقراطيَّة) بالكفر، فلما بحثت عمَّا عنده لكفالة الجماهير، وكبح الاستبداد، وجدت عبارات رجراجة يمكن إلقاؤها من منبر للوعظ "[42]. والصادق المهدي يؤكد أن "الإسلام يوافقها (أي الديموقراطيَّة) في خاماتها المبدئيَّة، ولكنه لا يفصّل نظاماً ديموقراطياً محدَّداً، ويترك ذلك لظروف الزمان والمكان"[43]. والدكتور عبد الله النعيم، أحد أهمّ مفكري الحركة الجمهوريَّة في السودان، يرى " . . أن الحاجة لتحمُّل تعدُّد الرأي بين المسلمين أنفسهم تجعل الليبراليَّة الإسلاميَّة مهمَّة بالنسبة للحيويَّة الدينيَّة للإسلام نفسه، بالإضافة إلى التطور السّياسي أو الاجتماعي للمجتمعات الإسلاميَّة. . يجب أن يؤدى تحمل التنوُّع بين المسلمين، فيما يخصُّ الأمور الدينيَّة - كما يتطلبه القرآن وتدلُّ عليه التجربة التاريخيَّة - إلى المزيد من التحمُّل للأنواع الأخرى للتنوُّع في المجتمعات الإسلاميَّة، بالإضافة إلى علاقاتها بغير المسلمين، أي أن المنطق الديني للتحمُّل سوف يؤدي إلى تقدير أفضل للتعدديَّة كواقع حياة في مجالات أخرى"[44]. بل لم يعُد من النادر أن نقع على ذات المعنى في تصريحات الكثيرين من رموز حركة الإسلام السّياسي الحاكمة في السودان. ففي المقتطف المطوَّل الآتي يقول د. عبد الوهاب الأفندي: "إذا كان هناك درس يستفاد من التجربة السودانيَّة فهو أنه لا غنى للإسلاميين عن اتباع الأساليب الديموقراطيَّة الحديثة، ليس فقط في إدارة شؤون البلاد، بل وفي إدارة شؤون الإسلاميين أنفسهم. ذلك أن التجارب الديموقراطيَّة الحديثة مثلت نقلة نوعيَّة في ابتداع الوسائل العمليَّة لتحقيق الأهداف التي ظلت المجتمعات الإنسانيَّة تسعى لتحقيقها منذ القدم. . (و) الحركات الإسلاميَّة الحديثة قبلت هذه الفكرة نظرياً. . فحركة الأخوان المسلمين وغيرها شادت بناءها التنظيمي على أسس ديموقراطيَّة. . (و) قبلت بواقع المشاركة الديموقراطيَّة، واعترف حسن البنا وغيره بأن النظام البرلماني الدستوري هو الأقرب إلى روح الإسلام،

ولكن هذه الحركات لم تطوّر فكرها لاستيعاب هذا التحـوُّل، و. . قـادة هـذه الحركات لم يستوعبوا فكرة الديموقراطيَّة في سلوكهم. وهم في ذلك يتبعون سنة بعض الخلفاء الذين كانوا يرون أنفسهم نوَّاباً عن رسول الله (ص) وليسوا نوَّابـاً عن المسلمين، ولهذا نجدهم يستلهمون قـراراتهم بـالنظر إلى أعلـى، فهـم. . يقرّرون نيابة عن الله تعالى، وليس نيابة عن أتباعهم أو الشعب. . حتى يُفاجأوا بثورة عارمة. . فالاسـتبداد. . لا يختلـف في نتائجـه لكـون المسـتبد يـدّعى أنـه مفوَّض من السماء. . وإذا لم تنجح الحركات الإسلاميَّة في حسـم هـذه المسـألة فإنها ستوجّه ضربة قاصمة لآمال الإحياء الإسلامي، وقد تصبح، بهذا، وبـالاً على الإسلام »[45].

(17)

مع ذلك ما تزال تجري، بصورة حثيثـة، محاولـة دائبـة لـ (أسـلمة) الموقـف الرافض لـ (التعدديَّة)، وتأسيسه، بين مختلف التيَّارات (التكفيريَّة) داخل حركة الإسلام السياسي المعاصر، على (ثوابت دينيَّـة). لكـن جميـع هـذه المحـاولات محكوم عليها بالفشل، حتى من زاوية النظر العقديَّة، فما هي، في نهاية المطاف، سوى ضرب آخر من ضروب التعسُّف المعاظل للنصوص بلا هوادة، حتـى إذا يئس من العثور على سند في القرآن أو السـنة، سـعى، كمـا العـادة، لإحـلال (تأويله الخاص) محلَّ (النصّ القاطع)، وإقامـة (متخيَّـل تديُّنـه) مقـام (صـريح الدين)، فلا يعود ثمَّة تثريب على بدويّ سودانيّ ساذج لا يجد في نفسه حرجـاً، وهو ينازع في ملكية عتود، أن يستهين بأداء القسـم علـى (مصـحف المحكمـة) حديث الطباعة، زاهي التغليف، ويسميه (الإريقـط) في بعـض دارج (التـديُّن) الرَّعوي، بينما يرتجف فرَقاً حين يُطلب منه أداء نفـس القسـم علـى (مصـحف التاريخ) العتيق المخطوط بيراع وليٍّ من عصور سحيقة.

هذا الواقع المُزري هو، بالتحديد، ومحمولاته، ما يحول بيننا وبين أن نضرب بأيّ سهم في (الحداثة) التي ما فتئت أمم غيرنا تتصعَّد في مراقيها بدأب. ومن نافلة القول أننا لن ندرك، يقيناً، ممَّا فاتنا شيئاً ذا بال ما لم نستوعب بعمق أن تدبير سياسة الدنيا أمر متروك لنا، حالة كونه يندرج ضمن حدود "منطقة (العفو) التي سكت عنها الشارع رحمة بالناس، وتركها مفتوحة لاجتهاد البشر، وتقديرهم للمصلحة في كل زمان ومكان. و(أن) هذا دأب الشارع الإسلامي فيما يخصُّ السّياسة الشَّرعيَّة، حيث لم ترد نصوص قطعيَّة في شأنها "[46]. وبما أن ذلك كذلك، فلا مناص من استصحاب سُنَّة الاختلاف، وقانون التنوُّع، حتى تصبح التعدديَّة "أسلوباً في إدارة الخلاف.. على الاعتراف المتبادل.. وليس على الإنكار، لأن إنكار جماعة قائمة في الواقع، وعدم الاعتراف بها في خريطة التعددية، لا بُدَّ وأن يؤدّى إلى العنف في نهاية المطاف"[47]. ويشدّد د. العوا على ضرورة استصحاب أن هذه الضوابط تشكل، في الواقع، أساس أيّ فهم أو موقف إسلامي صحيح تجاه التعدديَّة، فيقول: "ينبغي أن يكون واضحاً أن الاختلاف بين الناس أمر قدره الله سبحانه وتعالى حتى صار سُنَّة من سُنن الكون، ومن ثمَّ فإن الاعتراف بالاختلاف والمغايرة له أصله الشرعي الثابت. وإذا تحدثنا عن تصور إسلامي للنظام السّياسي فإن التعدديَّة واجبة في ظله.. ولا نستطيع أن نمنع تيَّاراً سياسيَّاً قائماً في زماننا، علمانيَّاً كان أم ماركسيَّاً، لمجرَّد أنه (يتعارض) مع ما (يتصوَّره) البعض للإطار الإسلامي.. وليكن صندوق الانتخاب هو الحكم بيننا، فإذا فازوا بالأغلبيَّة من دون الإسلاميين.. فمعناه أن الإسلاميين فشلوا في إقناع الناس بمشروعهم، وعليهم أن يتحمَّلوا مسئولية تقصيرهم وفشلهم"[48].

ومن باب المفارقة، استطراداً، فقد تزامن مع هذا النظر المستقيم، المعبَّر عنه في 2/ 2/ 1998م، من جانب بعض (مفكري) قسم من حركة الإسلام السّياسي خارج السُّلطة، نقض جهير له، في نفس التاريخ تقريباً، من جانب

أحد (تنفيذيّي) قسم آخر من نفس الحركة وهي في السلطة، حين أطلق العميد طبيب/ الطيب إبراهيم محمد خير، أحد قادة (المشروع الحضاري) في السودان، قوله: "عندما أسمع كلمة تعدديَّة أو حزبيَّة فإنني أتقزز، وأشعر بقشعريرة، وأتحسَّس جنبتي بحثاً عن حجر أرميها به!"[49]. وها نحن بإزاء نموذج حيٍّ لاشتغال (العقل الباطن)، حيث كشف العميد/ الوزير الذي كان يتقلد، حينها، وزارة (الثقافة!) عن استبطانه الإعجاب، ولا بُدَّ، بقول غوبلز، وزير هتلر وساعده الأيمن: "كلما سمعت كلمة (ثقافة) تحسست مسدسي"!

مهما يكن من شئ، فعندما يجري إخضاع موقف الإسلام المبدئي من (التعدديَّة) لمحض (الكسب) السياسي، تأثراً بمدى القرب أو البُعد من السُّلطة، نكون، بالفعل، إزاء "مشكلة حقيقية.. وهي أننا نواجه بآراء غريبة وشاذة في الساحة الإسلاميَّة ترفض الاختلاف بين الناس.. وهذا توجُّه ضد فطرة الإنسان، وضد منطق الإسلام ذاته الذي سجل القرآن الكريم في صدده أن الله سبحانه وتعالى أراد الناس مختلفين لحكمة قدرها.. كانت المذاهب أحزاباً في الفقه، وليس هناك ما يمنع أن تصبح الأحزاب مذاهب في السياسة"[50].

(18)

من جانبه يتناول فهمي هويدي الإشكاليَّة من أكثر من زاوية، منبّهاً إلى أن "..الآخر له شرعيّته التي اكتسبها من إقرار القرآن بمبدأ اختلاف الناس، وحذف الآخر هو بمثابة إهدار لسنة كونية أرادها الله سبحانه وتعالى. وفي الناحية الرّساليَّة فإن المشروع الإسلامي كان قائماً على استيعاب الآخر على الدوام" (المصدر نفسه). وحتى إذا تناولنا الأمر من زاوية السياسة العملية (البراغماتيَّة) المحضة، وانطلقنا من موقف الإسلاميين أنفسهم، ووجهة نظرهم القائمة على

فرضيَّة مفادها أن لهم (مشروعاً) يرومون (إبلاغه)، فإن ثمَّة إشكاليَّة تثور هنا فوراً من جهة المنطق الذى يحكم فعل (البلاغ) ذاته، وقد عبَّر عنها هويدى متسائلاً: "إذا تمَّ حذف (الآخر)، فمع (مَن) سيجرى (الحوار)، وإلى (مَن) سيتوجه الإسلاميُّون بـ (التبليغ)؟! ثم إن تلك (الشرائح المخالفة) تمثل (حقيقة قائمة) في الواقع السياسي، فكيف يتصور . . أنه يمكن تجاهلها أو حذفها؟!"[51].

وهكذا فإن الموقف الناكر للتعدديَّة خاطىء، وفق السيد هويدي، من وجوه ثلاثة: شرعيَّة ورساليَّة وسياسيَّة.

(19)

من جهة أخرى يصعب الاتفاق، أيضاً، مع النظريَّة التي ظلَّ د. حسن الترابي يروِّج لها، بقوله، في سياق لا يخلو، هو الآخر، من التناقض: ". . فالحاكم إذا رأى أنه هو الأعلى لا سلطان عليه من الله، ولا قيد عليه في الدين، يصبح طاغية، ويوقع الناس في عبوديَّة السِّياسة، فيفتقدون (وحدتهم)، لأن الشَّريعة الدينيَّة (الواحدة) كانت هي ضمان (الوحدة) بين كلّ (واحد) من الرعيَّة وبين كلّ (واحد) من ولاة الأمر، ومذ ضيَّعوها أصبحوا عرضة للأهواء يتفرقون على طرق الشهوات. . الخ"[52]. ويقول: ". . (الوحدة). . تنبثق بالطبع عن معاني (التوحيد) إذ ما دام الربُّ (واحداً)، وما دام الشَّرع المستقيم إلى الله سبحانه وتعالى (واحداً)، فالناس على طريق (الوحدة) سائرون"[53]. وبعد أن يعرج إلى مقولاته الأساسيَّة القديمة المتجدّدة حول (الموالاة) و(التوحُّد) و(التناصر) في الشّريعة، والتي استنبط منها نظريَّته المثيرة للجَّدل عن (التوالي السّياسي)، يخلص د. الترابي إلى أن الإنسان "إذا اختار . . طوعاً أن يعبد الله

سبحانه وتعالى يرفع على ذات الطريق إخوانه و(يتحدون) معه . . بل (يتعاونون) معه حتى يحقق أقداراً من العبادة "[54].

يثير د. الترابي هنا حزمة إشكالات، أبرزها اثنان:

أولهما: المفارقة التي تطل برأسها ما بين صحَّة الحكم النظري بأن الحاكم الذي يتحلل من الواعز (الدِّيني)، وقد تقرأ: (الأخلاقي)، يتحوَّل إلى (طاغية)، وما بين التطبيق العملي، حين يفسِّر هذا الحاكم (طغيانه) نفسه بأنه (عبادة!) خالصة يتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى! وليس مثل هذا بمستبعد، فلقد حدث أن أمر الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك واليه خالد بن عبد الله القسري بذبح المعارض السياسي الجَّعد بن درهم سنة 118 هـ، فنفذ الوالي أمر الخليفة، عقب صلاة عيد الأضحى، حيث قال في نهاية الخطبة: "أيَّها الناس، انصرفوا، تقبل الله منكم، فإني أريد أن أضحى اليوم بالجَّعد بن درهم"! ثمَّ نزل، بالفعل، فذبح (أضحيته) الذي كان مربوطاً إلى جوار المنبر، معتبراً إيَّاه قرباناً يتقرب به إلى الله!55. وخطب أبو جعفر المنصور، عندما تولى الخلافة، قائلاً: "أيَّها الناس . . إنما أنا سلطان الله في أرضه، وحارسه على ماله . . جعلني عليه قفلاً، إن شاء أن يفتحني لإعطائكم، وإن شاء أن يقفلني "[56]. وقبل ذلك كان من (رأى) معاوية بن أبى سفيان أن مال الدولة هو (مال الله)، وأسَّس على ذلك إعلانه الشهير: "الأرض لله . . وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني"! فتصدى له أبو ذر الغفاري بـ (رأي) معارض (يرى) أن ذلك المال هو (مال الناس) الذين تنبغي مشاورتهم عند التصرف فيه57.

أما الإشكال الآخر: فينبع من نظريَّة د. الترابي التي تنسحب مقولة (الوحدانيَّة)، بمقتضاها، من حقل (الإيمان) إلى حقل (السِّياسة)! ذلك أن

(الوحدانيَّة) صفة لله سبحانه وتعالى، وحقيقة عرفانيَّة قائمة في ذات الوجود الإلهي المطلق. و(التوحيد) هو فعل التسليم من العباد بهذه الحقيقة، فمدار الاختلاف حولها محكوم، إذن، بمعايير (الإيمان والكفر). أما (السّياسة) فبعض تدبير العقل البشري للمكان والمعاش والتساكن وسائر (أمور) الدنيا، حيث تتنوَّع الأفهام، وتتباين الرؤى، وتتناظر المدارك، ومدار الاختلاف فيها محكوم بمعايير (الصواب والخطأ)، فليس في ذلك شئ يستوجب (التكفير)، وفق قول أبي حامد الغزالي الذي سلفت الإشارة إليه. ومن ثمَّ جاءت صعوبة الاتفاق على صحَّة سحب مقولة (الوحدانيَّة) من (الإيمان) إلى (السّياسة).

(20)

خلاصة الأمر أن الموقف السالب من (التعدديَّة) ينطوي، أيضاً، على خلط مريع بين مفهومي (شئون الدّين) و(أمور الدُّنيا)، ويعكس من (متخيَّل التديُّن)، بالتالي، أكثر مما يعكس من (صريح الدّين). ولو أن الصحابة (رض) كانوا علموا أن في الاختلاف السياسي (كفراً)، أو أن (التوحيد) في (الدّين) يستتبع وجوب (التوحُّد) في (السّياسة)، لما اختلفوا، بالقطع، كل ذلك الاختلاف، حول اختيار الخليفة الأول يوم السقيفة، ولما انقسموا، كلَّ ذلك الانقسام، من خلال وقائع تلك (المعركة الانتخابيَّة)، بالمصطلح الحديث، والتي قاد أحد طرفيها عمر بن الخطاب لصالح أبي بكر الصّدّيق، وقاد طرفها الآخر سعد بن عبادة عن نفسه، وأسفرت، كما هو معلوم، عن بيعة أبى بكر وتوليته. بل لو كان الأمر أمر (دين)، أصلاً، لكان النبي (ص) قد بيَّنه لصحابته وأمته قبل وفاته، وهو الذي تلا في حجة الوداع: " اليوم أكملت لكم دينكم " . لقد توفى النبي (ص) تاركاً (أمر) الدنيا لمدارك الناس. واختلف

علي وعائشة وهما يعلمان أنهما إنما يختلفان في أمور الدنيا، حتى أن عائشة وصفت خلافهما بأنه "ما يكون بين المرأة وأحمائها". واختلف الناس، وفيهم صحابة مبشَّرون بالجنة، مع ذي النورين، المبشَّر، هو نفسه، بالجنة، إلى حد القتل. وتلك بعض أمثلة، فحسب، لأسياف المسلمين وقد سُلت حول (الدولة)، لا (الدين).

"ما أمرَ نبيَّه بمشاورتهم لحاجة منهُ إلى رأيهـــم في الأمور العسكريَّة، وإنَّما أراد أن يعلّمهُم مـــا في المشاورة من الفَضْل"

الحسن البصري

(21)

مشروعيَّة (التعدُّد) بإزاء (أمور) الدنيا تنقلنا، مباشرة، للتعرُّف على جـوهر معادلة (السُّلطة ـ الحريَّـة) في الإسـلام. سـوى أن هـذه، بـدورها، تسـتلزم، ابتداءً، استجلاء مفهوم أساسي على هذا الصعيد، هو مفهوم (الاستخلاف) في القرآن. فالمعلوم من الدّين بالضرورة، بالنسبة لكلّ مسلم، أن ثمَّة حكمـة وراء خلق السماوات والأرض، وسَنّ السُّنن الكونيَّة التي تجرى عليها الحياة، وخلق الإنسان، وتحديد مركزه المُمَيَّز كأفضل الكائنات طـراً: "ربنـا مـا خلقـت هـذا باطلا" (191؛ آل عمران).

وإذا كان (الإدراك) لربوبيَّة الخالق المطلقة، و(التسليم) له (وحده)، من ثمَّ، بالعُبوديَّة الخالصة، هو جوهر العبادة، فإن شيئاً من هذا لا يُتصـور تحققـه بغـير (إدراك) تلك الحكمة التي جعلها الله في متناول أفهام البشر، بما أودع فـيهم مـن قبس إلهي: "ثم سواه ونفخ فيه من روحه" (9؛ السَّجدة)، وما اختصَّـهم بـه من خصيصة قرينة لخلقهم قبـل التنزيـل نفسـه: "فطـرة الله الـتي فطـر النـاس عليها" (30؛ الروم)، وما منحهم من أداة تمكنهم مـن بلـوغ هـذا (الإدراك)، وهى (العقل): "لو كنا نسـمع أو نعقـل مـا كنـا في أصـحاب السـعير" (10؛ الملك). وقد رُوى عن النبي (ص) أنه قال: "أوَّل ما خلق الله العقل، فقـال لـه أقبل فأقبل، ثمَّ قال له أدبر فأدبر، ثم قال الله عزَّ وجـلَّ: وعزَّتـي وجلالـي مـا خلقت خلقاً أكرم عليَّ منك، بك آخـذ، وبـك أعطـي، وبـك أثيـب، وبـك أعاقب" (أخرجه الطبراني في الأوسط). وعن عمر (رض) أن رسول الله (ص)

قال: "ما اكتسب رجلٌ مثل فضل عقل يَهدى صاحبه إلى هدى ويرده عن ردى، وما تمَّ إيمان عبد، ولا استقام دينه، حتى يكمل عقله" (أخرجه داود بن المحبر). ولقد حضَّ الله سبحانه وتعالى بنى آدم حضَّاً على استخدام هذه (الأداة) ذات الأهمية الاستثنائية التي اختصَّهم بها من دون خلقه أجمعين: "والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السَّمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون" (78؛ النحل). والشُّكر إنما يكون بالإيمان (تفسير الجلالين)، وفي ذلك تكمن علاقة السَّببيَّة بين (العقل) و(الإيمان). وتتواتر الآيات التي تحمل الدَّلالة على هذا الحضِّ بمختلف الصِّيغ: (لعلكم تتفكرون)، (أفلا تتفكرون)، (أفلا تتذكرون)، (لقوم يعقلون)، (أفلا يعقلون)، (يا أولي الألباب). ". . والعقل أشرف صفات الإنسان. . إذ به تقبَّل أمانة الله"[58]. ويحثُّ القرآنُ الإنسانَ ". . على استخدام العقل في 50 آية، وعلى التفكير في 18 آية"[59]. وقد وردت عبارة (أولي الألباب) في القرآن الكريم ". . خمسة عشر مرَّة. وأولو الألباب هم أصحاب العقول، كأن العقل هو لبُّ المرء وما عداه قشر"[60].

وإذن، فإن الله عزَّ وجلَّ غنيٌّ عن إيمان بلا تدبُّر، ومتكبِّرٌ على تسليم بلا تفكُّر، ومُستعلٍ على عبادة بعقول غائبة، وأفئدة مستلبة، ممَّا يجترح بعض متشنّجة الاستبداد، وملهوجي التيار الإسلاموي السُّلطوي الذين يوهمون الناس، صباح مساء، بأن الإستكانة لإرادتهم هُمْ البشريَّة إنما هي من باب الخضوع لمشيئة السَّماء، وهو النهج الذي تنبَّه عقلاء حركة الإسلام السّياسي لما يمكن أن يسبّبه لحركتهم من خسران فادح، ممَّا دفع د. عبد الوهاب الأفندي، مثلاً، لإطلاق صيحته التحذيريَّة التي سلفت الإشارة إليها من أن الحركة، بمثل هذا النهج، ". . ستوجّه ضربة قاصمة لآمال الإحياء الإسلامي، وقد تصبح. . وبالاً على الإسلام".

(22)

باستخدام (عقولهم)، إذن، يستطيع المسلمون إدراك أن غاية الخالق الحكيمة من خلق الإنسان هي (استخلافه) في الأرض لعبادته بإعمارها: "وإذ قال ربُّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (30؛ البقرة)، وأن الخالق قد كرَّم (الإنسان)، لأجل ذلك، من حيث هو كذلك: "ولقد كرَّمنا بني آدم" (70؛ الاسراء)، وفضَّله على سائر مخلوقاته الأخرى: "وفضَّلناهم على كثير ممَّن خلقنا تفضيلا" (الآية)، بل ورفعه درجة حتى على الملائكة أنفسهم: "وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم" (116؛ طه).

وعلاوة على نعمة (العقل)، بل بناء عليها، وُهب الإنسان نعمة (الحُريَّة)، فلم يُقسَر حتى على الإيمان بالله: "ولو شاء ربُّك لآمن مَن في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (99؛ يونس) ـ "ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل" (107؛ الأنعام) ـ "قد جاءكم الحقُّ من ربّكم فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضلَّ فإنما يضلُّ عليها وما أنا عليكم بوكيل" (108؛ يونس) ـ "بقية الله خير لكم وما أنا عليكم بحفيظ" (86؛ هود) ـ "لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين" (3؛ الشعراء) ـ "وقل الحق من ربّك فمَن شاء فليؤمن ومَن شاء فليكفر" (29؛ الكهف) ـ "لا إكراه في الدّين" (256؛ البقرة) ـ "لست عليهم بمصيطر" (22؛ الغاشية).

وبقدر كسب الإنسان، بحريَّته غير المنتقصة هذه، وإرادته الطليقة في (الاختيار)، يكون حسابه: "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف

يُرى. ثمَّ يُجزاه الجَزاء الأوفى " (39، 40، 41؛ النجم)، فمدار هذا العدل الإلهي هو كسب الإنسان بمحض إرادته الحُرَّة وعقله المختار.

هكذا أوكل الخالق لهذا " . . الكائن المكرم بالعقل والإرادة والحريَّة والمسئوليَّة . . مهمَّة عمارة هذا الكون، واكتشاف طاقاته، وتسخيرها لتحقيق الخير والحق والمساواة والعدل والحريَّة والمعرفة والثروة للجميع، وفق الضوابط والمناهج والقيم والعقائد التي جاء بها الرُّسُل عوناً من الله ورحمة لهذا المخلوق حتى يحقق . . بإرادته واختياره سُنن الله في حياته كما تحققت تلك السُّنن لدى الكائنات جبلة وغريزة . . وإن الإنسان . . قد اكتسب بمقتضى ذلك التكريم حقوقاً لا سلطان لأحد عليها، ويحمل تكاليف لا انفكاك له منها "[(61)].

(23)

خطاب (الاستخلاف) القرآني موجَّه، إذن، كما قد رأينا، إلى (الناس أجمعين)، لا إلى (الحُكام) أو (أولي الأمر) الذين ما زالوا يحرفون الكلم عن موضعه، عبر التاريخ، ويحيطون أنفسهم وأفعالهم بقدر من (العصمة) ليست لها، ومن (القداسة) دونما استحقاق، حتى ليكاد هذا الخطاب يبدو كما لو كان متوجّهاً لهم وحدهم، سواء في ذلك الحاكم الفرد المطلق، أم النخبة الحاكمة، أم الطبقة الاجتماعيَّة السَّائدة اقتصادياً وسياسيّاً، فلكأنهم ظلال الله في أرضه، والمخاطبون وحدهم بعمارتها، كي يتيسَّر لهم، من ثمَّ، أن يستبدُّوا بالأمر، كيفما شاءوا، من دون الناس أجمعين، فيستعملونهم فيه استعمالاً، ويحملونهم عليه حملاً.

ولئن كانت فكرة (الدولة الدينيَّة) قائمة، بالأساس، على شعار (الحاكميَّة لله) أو (الحكم بالحقّ الإلهي)، فإن هذا الشّعار، في حقيقته، هو صنو الادّعاء العريض إما بأن (إنساناً ما) يحتكر وحده (الوكالة) عن (الله) عزَّ وجلَّ في (معرفة) حُكمه، ومن ثمَّ (تنزيله) على سائر الناس في المجتمع المعين، أو بأن هذا (الإنسان) هو نفسه (الإله) المعبود! ففي الحالين لا بُدَّ، لتطبيق الشّعار، من (بشر) ليحكم، ولا فرق، بعد ذلك، بين أن يدَّعي هذا (البشر) أنه (وكيل) الله و(ظله) في الأرض، أو أن يزعم، صراحة أو ضمناً، أنه هو (الله) نفسه!

(24)

وتعلمنا عِبَرُ البشريَّة الثرَّة، وخبراتها المتراكمة، كيف أن لكلّ استبداد في التاريخ أسلوبه الخاص في الاتشاح بأوشحة (الدّين). فإذا كان الخوارج، في تاريخ الفكر السّياسي الإسلامي، هم، كما قد رأينا، أوَّل من رفع شعار (الحاكميَّة)، نظريّاً، فقد استخدمه، عملياً، كثير من خلفاء وولاة وعمَّال الدَّولة الإسلاميَّة، خصوصاً بعد انقلاب الخلافة الراشدة إلى ملك عضود، كسلطة معنويَّة تعزّز أدوات قهرهم لشعوبهم، وصراعاتهم التي لا تهدأ على العروش، حتى "أدَّى الصراع على السُّلطة إلى ترك الشورى.. وتربَّع على مقاعد الحكم خلفاء لا تسندهم سوى شرعيَّة السيف، و(صار) من مقتضيات حكم القوَّة أن تتسع الهوَّة بين الحاكم والمحكوم، وأن يخضع الحكام شعوبهم، وأن يلتمسوا الحماية من بأس الشعوب باتخاذ حُرَّاس مأجورين، مُجنَّدين من عناصر.. لا تتردَّد، إن أمرت، بالبطش بشعب ثائر، و.. صارت ولاية الأمر في جانب القوَّة وحدها، وانتشر الاستبداد.. مُلجماً الفكر واللسان"[62].

غير أن هذا الشَّعار نفسه، في مستوى الادّعاء العريض بالحكم بـ (الحقّ الإلهي)، ليس وقفاً، فحسب، على وقائع تاريخ الدولة الإسلاميَّة، وإنما عرفته البشريَّة، قبل ذلك وبعده، بمختلف أجناسها وأديانها ولغاتها وثقافاتها، مع الفارق بين شتى أشكال الطرح الفكري، والممارسة العمليَّة. ويخبرنا القرآن الكريم، في ذلك، خبر فرعون، ضمن جملة آيات كريمات، منها: "وقال فرعون يا أيُّها الملأ ما علمت لكم من إله غيري" (38؛ القصص) ـ "قال فرعون ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد" (29؛ غافر) ـ "فقال أنا ربكم الأعلى" (24؛ النازعات). وتكفي التفاتة عجلى إلى التاريخ العالمي لإدراك مدى رواج هذه المزاعم الباطلة، أيضاً، لدى أكاسرة الفرس، وقياصرة الروم، وشتى ملوك وأباطرة وخواقين العالم القديم.

ويستنتج بعض المفكرين علة ذلك من نظرة هؤلاء المستبدّين إلى قدرة التعاليم الدينيَّة على التأثير العميق في البشر حين تدعوهم "إلى خشية قوَّة عظيمة هائلة لا تدرك كنهها العقول، تتهدَّد الإنسان.. تهديدا ترتعد منه الفرائص، فتخور القوى، وتنذهل العقول"، فيجد المستبدون في هذه الخاصيَّة الدّينيَّة إغواءً مخصوصاً بتدعيم سلطانهم عن طريق مماهاته بتلك القدرة الاستثنائيَّة الخارقة، فيتيسَّر لهم استرهاب الناس "بالتعالي الشَّخصي، والتشامخ الحسّي، ويذللونهم بالقهر، والقوَّة، وسلب الأموال، حتى يجعلوهم خاضعين لهم، عاملين لأجلهم"، وذلك بتأثير الأبنية النفسيَّة التي يقيمونها في وعي ولا وعي العامَّة، فلا يعود بمستطاع هؤلاء الأخيرين التمييز بين (معبودهم) و(جبَّاريهم)، أو "بين الفعَّال المطلق والحاكم بأمره.. وبين المنعم وولي النّعم، وبين (جلَّ شأنه) و(جليل الشَّأن)؛ وبناءً عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله" (63).

والآن، إذا ما حاولنا اختبار نظريَّة الكواكبي هذه، على ضوء بعض تجليَّات الاستبداد، ممارسة وتقبُّلاً، في الراهن الحضاري الإسلامي، لدى التعاطي فكرياً وسياسياً، مع (الديموقراطيَّة)، مثلاً، ومقولتها الرَّئيسة (سيادة الشعب)، فإننا سوف نحصل على النتيجة التالية: المعنى المباشر، الواضح، السائغ عقلاً، المتوائم مع الفطرة، والذي يُستفاد من هذه العبارة هو ببساطة: (علو إرادة الشعب، سياسياً، على إرادة الحاكم). غير أن أبنية التفكير الاستبدادي، سواءً المتشامخة بالاسترهاب أم المذللة بالقهر، والمتشاكلة، في كلا الحالين، مع الأنساق العقليَّة والنفسيَّة التي تجري تغذيتها، بشكل مستمر، إعلامياً وتعليمياً، على الخلط والتخليط بين (الحاكم) و(المعبود)، هي وحدها التي سوف تجفل فرقا عند سماع العبارة، وسوسة من عند نفسها، بأن المعنى المقصود هو: (علوُّ مرتبة الشعب على مرتبة المعبود)!

بالنتيجة، فإن الاستبداد، سواءً بالسلوك العملي، وممارسته الفعليَّة على المحكومين، أم بالتربية القهريَّة لهؤلاء الآخرين، وتمرينهم الجبري المستدام على تقبله واعتياده، كنسق مغلق من الأفكار والرؤى، ونظام جامد من الأخيلة والتصوُّرات، كثيراً ما يرتب، في المحصلة النهائيَّة، لأنماط متفاوتة من تصلب الذهن، وحزازة الاعتقاد، بل ليس نادراً ما ينعكس في حالات من الفقدان التام للقدرة على الإدراك السليم حتى للفارق بين (المستبدّ) وبين (المعبود)، وفق نظريَّة الكواكبي، لا بالنسبة (للمستبدّ به) فحسب، بل وبالنسبة (للمستبدّ) أيضا، فالاستبداد، في حقيقته، نسق لا إنساني من أفعال وقابليَّات يجري اصطناعها قسراً بالمصادمة (للفطرة) السليمة، فتفضي، في نهاية المطاف، إلى تشويه إنسانيَّة المستبدّ وضحيته معاً!

(25)

إن أدنى مقاربة للمنهج القرآني صوب مسألة (الدَّولة) في الإسلام، على ضوء بعض مقولاته الأساسية المتلازمة، مثال (الاستخلاف والتكريم)، و(الإيمان والعقل)، و(التكليف والاختيار)، و(المشيئة والحساب)، فضلاً عن المكانة المتميِّزة التي يشغلها مفهوم (الشُّورى) ضمن هذه المسألة، سرعان ما تكشف، بجلاء تام، وبكل المعايير، عن غربة مشروع (الدَّولة الدِّينيَّة) عن الإسلام، بل ومصادمته المباشرة لقيمه الرَّئيسة، ومبادئه الأساسيَّة، ومقاصده الكليَّة.

فالقرآن الكريم يدعو، كما قد رأينا، للاعتبار بمآلات الاستبداد، سواء في احتمالاته (الفرعونيَّة) أم في غيرها. والنبيُّ (ص) الذي كانت دولته، حال حياته، استثناءً في التاريخ لا يُقاس عليه، كون الله سبحانه وتعالى قد ميَّزه، كرأس لها، بما لم ولن يتوفر لبشر من بعده: الوحي؛ مأمور، مع ذلك، بـ (الشُّورى)، حتى في ما هو مفوَّض فيه وحده كقائد عسكري، فكان، وهو المعصوم، يسوس الناس في كل (الأمر) بآرائهم واختياراتهم، حتى لو ثبت عدم سدادها كما سنرى، فلا يكفُّ عن تعليمهم أن مرجعيَّة (الدُّنيا) لهم، أما مرجعيَّة (الدِّين) فله.

(26)

غير أن ثمَّة حُجَّة ما تنفكُّ تثار، دائماً، كلما ورد ذكر (الشُّورى) في الآيتين الكريمتين: "وأمرهم شورى بينهم" (38؛ الشُّورى)، "وشاورهم في الأمر

فإذا عزمت فتوكل " (159 ؛ آل عمران)، حيث يستخرج البعض معنى واحداً من هاتين الآيتين فحواه أن (الشُّورى) (مُعْلِمَة) للحاكم، فحسب، لا (مُلزِمَة)!

وقد يبدو الأمر سائغاً، للوهلة الأولى، وفق د. مصطفى أبو زيد فهمي، " . . لو أننا قرنَّا الاثنتين معاً، وجعلنا لهما نفس المدلول، وتوارت آية سورة (الشُّورى) خلف آية سورة (آل عمران)، فنجد الأمر وقد نظمته آية (آل عمران) بمفردها . . وهذا يعنى أن رأى الجَّماعة استشاري بحت " 64 . ولكن د. فهمي سرعان ما يستدرك على هذا الفهم بأن هذه النتيجة خاطئة تماماً، بل وظالمة للإسلام، بسبب الخطأ المنهجي الذي درج أغلب الباحثين على الوقوع فيه، أساساً، بدمجهم للآيتين في مدلول واحد، دون أن يفطنوا إلى أن لكلٍّ منهما مجالها الخاص الذي تعمل فيه.

وعليه، فلا مناص، إنْ أردنا الوقوف على المكانة الحقيقيَّة التي يشغلها مبدأ (الشُّورى) في الإسلام، من معرفة مجال عمل كلٍّ من هاتين الآيتين على حدة، وذلك على النحو الآتي:

بالنسبة لآية سورة (الشُّورى):

أ/ مجالها هو بيان (الأصل العام) الذي تنبنى عليه إدارة أمور المسلمين، فتدلنا على أنه (الشُّورى) كأساس للحكم في الإسلام.

ب/ وقد جاء نصُّ هذه الآية الكريمة غير مقيَّد في أيٍّ من جوانبه، بما يحيل الأمور كلها إلى (الإرادة العامَّة) لـ (الأمَّة)، فلا يحتكر أو يستبدُّ بالسُّلطة السّياسيَّة في الدَّولة فرد أو نخبة من دون سائر المحكومين.

ج/ وقد قرَنَ الله، عزَّ وجلَّ، في هذه الآية، بين (الشُّورى) وبين (الصلاة) و(الإنفاق): والذين استجابوا لربّهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم

وممـا رزقنـاهم ينفقـون" ؛ فحـدَّد، بـذلك، مكانـة الشُّـورى، وقيمتهـا، وأهميّتَّها في السّياق العقدي.

د/ وترسي الآية (المبدأ العامَّ) دون تفصيل، على غرار كلّ الآيات التي تشير إلى مبادئ أو قيم أو موجّهات عامَّة تحفُّ بأصـول الحكـم. كـذلك فـإن الـنبي (ص) لم يخض في أيِّ أمر يتجاوز (عمـوم) المبـدأ إلى (التفاصـيل) المحتملـة لتطبيقاته. ومن ثمَّ فقـد تـرك البـاب مفتوحـاً، ضـمنيّاً، لكـلّ مـا يقتضـيه اختلاف البيئات، وتباين الأزمنة، وتغيُّر الأحـوال، ممَّـا يؤسّـس لمشـروعيَّة الاختلاف في التطبيق بحسب المكان والزمان، دونما تفريط، بطبيعة الحال، في المبدأ نفسه.

هـ/ ويثور هنا سؤال مهم: كيف يمكن، إذن، وضع نظام الشُّورى في التطبيق، طالما أنه لا بُدَّ من مراعاة الاختلافات والتباينات والتغيُّرات؟! والإجابـة: أن ذلك لا يكون إلا بالشورى نفسها التي تصـبُّ، بلغـة العصـر الحـديث، في (الدستور) الذي يحدّد طريقة تنظيم السلطة التشريعيَّة[65].

و/ وهذه الشُّورى (مُلزمة) للحاكم، مـن كـلّ بُـد، فلكـي يكـون أمـر النـاس شورى بيـنهم، لا بُـدَّ مـن أن يصـدر قـرار الحـاكم نفسـه بنـاءً علـى هـذه الشورى[66].

أما بالنسبة لآية سورة (آل عمران):

فباستخدام منهج التفسير بمناسـبة التنزيـل، يتوصَّـل الباحـث إلى أن مجالهـا أضيق من مجال آية (الشُّورى)، وذلك للآتي:

أ/ هذه الآية نزلت، زمانياً، بعد هزيمة جيش المسلمين في (أحُد). وكـان الـنبي (ص) يرى قبلها أن يتحصَّن المسلمون بالمدينة، ويتركـوا قريشـاً خارجهـا،

فإذا حاولت اقتحامها اشترك أهلها جميعاً، حتى النساء والصبيان، في الدّفاع عنها، وبالتالي تصبح هزيمة قريش محققة. وشاور (ص) أصحابه في خطته العسكريَّة هذه، رغم أن القائد العسكري غير ملزم، في العادة، بطرح خططه على جنوده للمشاورة، ولكنه الحدب على تأكيد المبدأ، فغلب الرأي القائل بالخروج لملاقاة العدوّ خارج المدينة. وأبى النبي (ص) إلا أن ينزل عند رأي الأغلبيَّة، وهكذا كان قراره. فأمر خمسين من الرُّماة بأن يلزموا الجَّبل لا يبرحوه، ليحموا ظهر الجيش. على أن هؤلاء خالفوا الأمر لدى أوَّل بارقة للنصر، فتركوا مواقعهم ونزلوا يشاركون في جمع الغنائم. وهكذا تهيَّأ لجيش المشركين أن يلتفَّ على جيش المسلمين، فوقعت الهزيمة نتيجة هذا الخطأ. ولكن الحقَّ سبحانه وتعالى غفر لمَن ارتكبوا ذلك الخطأ، وأنزل الآية الكريمة: "إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجَّمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم" (155؛ آل عمران). ثمَّ توالت الآيات حتى بلغت الآية الكريمة: "فبما رحمة من الله لنتَ لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضُّوا من حولك فاعفُ عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحبُّ المتوكلين" (159؛ آل عمران)، أي أن الله سبحانه وتعالى عفا عنهم، ثمَّ طلب من نبيّه أن يعفو، هو الآخر، ثمَّ طلب منه أن يستغفر لهم، ثمَّ أن يشاورهم، رغم ارتكابهم للأخطاء في المعركة، تطييباً لخواطرهم، دلالة على تشديده سبحانه وتعالى لنبيّه في أمر (الشُّورى) كمبدأ رئيس من مبادئ الحكم في الإسلام.

ب/ جاء الأمر، في هذه الآية، من الله، سبحانه وتعالى، لنبيّه الكريم (ص) بـ(الشُّورى)، كما سبق أن أشرنا، حتى في الأمور العسكريَّة التي لا تعتبر

(الشُّورى) ملزمة فيها، بطبيعتها، لقادة الجيوش. وفي ذلك قال الحسن البصري: ما أمر نبيّه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، في مثل هذه الأمور العسكريَّة، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمَّته من بعده. وذكر الرَّازي في تفسيره فوائد أخرى تحققها مثل هذه المشاورة، منها أن علوم الحياة متعدّدة، وقد يخطر ببال أحد من وجوه المصلحة، في مثل هذه الأمور، ما لا يكون قد خطر ببال الحاكم أو القائد العسكري نفسه.

وإذن، تبقى القاعدة العامَّة للحكم في الإسلام راسخة في وجوب (شورى) الناس في كلّ ما يتصل بـ (أمر دنياهم)، أما (الدّين) الذي تلقاه الرسول (ص) عن طريق الوحي، وتولى شرحه بالسُّنة المطهَّرة، وعلمه لصحابته وللسَّابقين ليقيموه في خاصَّة أنفسهم، ويعلموه لتابعيهم، فذلك شأن لا شورى فيه بطبيعته، اللهم إلا (الفتيا)، على أن تلك مسألة أخرى.

وهكذا، فإن الآية (38) من سورة (الشُّورى) تمثل، بعموم لفظها الآمر، توجيهاً من الله سبحانه وتعالى بالتزام مبدأ الشُّورى في (الأمر = السّياسة = إدارة الدولة)، تحت كلّ الظروف، ومهما كانت الأحوال. أما تفصيل ذلك فمتروك لـ (عقول) الناس، يتوصَّلون إليه وفق ما يتدبَّرون من مقتضيات كلّ زمان ومكان[67].

"ولانا الله على الأمَّة لنسدَّ لهم جَوْعَتهُم، ونــوفرَ لهــم حرْفتهُم، فإنْ أعْجَزَنا عن ذلك اعْتَزَلناهُم"

عمر بن الخطاب

(27)

كانت (دولة) الرَّسول (ص)، كما ذكرنا، استثناءً، في التاريخ، لا يُقاس عليه، لانتفاء شرط تحققها الأساسي: قيامه بنفسه في رأسها، وتسييره لأمورها، وهو العالم المعلم بكونه معصوماً بـ (الوحي) في شئون (الدّين)، مأموراً بـ (الشُّورى) في أمور (الدُّنيا). ومع ذلك وجب على المسلمين السَّعي للتأسّي بعموميّات هدايتها وكليَّات مثالها.

فما أن استقرَّ به وبالمهاجرين المقام في المدينة، بحسب ابن هشام، من ربيع الأول إلى صفر من السَّنة الدَّاخلة، وفرغ من بناء المسجد والمساكن، واستجمع له إسلام هذا الحيّ من الأنصار، حتى عَمَد إلى التبشير بمبادئ الحياة الجديدة، القائمة، أوَّل شيء، في هداية (المُعاملات) القرآنيَّة، وأهمُّها (الإنفاق)، وتوقي (شُحّ) النفس، و(إيثار) الآخر عليها ولو كان بها خصاصة، وما إلى ذلك من القيم والمعاني التي أسَّس بها (ص) لمضمون العدل الاجتماعي في دولة المدينة.
وليس أدلَّ على ذلك من اهتمامه بتحذير الناس في أوَّل خطبة له هناك، قائلاً: " . . أيَّها الناس، فقدّموا لأنفسكم. تعلمُنَّ والله ليُصْعَقنَّ أحدكم، ثم ليُدَعَنَّ غنمة ليس لها راع، ثم ليقولنَّ له ربُّه، وليس له ترجمان ولا حاجب يحجبه دونه: ألم يأتك رسولي فبلغك، وآتيتك مالاً وأفضلت عليك، فما قدّمت لنفسك. . فمَن استطاع أن يقي وجهه من النار ولو بشقّ تمرة فليفعل، ومَن لم يجد فبكلمة طيبة، فإن بها تجزى الحسنة بعشرة أمثالها، إلى سبعمائة ضعف "[68].

ثم ما لبث (ص) أن أصدر (الصحيفة) أو (دستور المدينة)، محدِّداً الإطار السّياسي لدولته، بما يصلح أن يجتمع عليه، سياسيّاً، عقد (التنوُّع) الديني والثقافي والقبلي شديد الخصوصيَّة والتفرُّد في مجتمع (يثرب) الجديد. فميّز، بادئ ذي بدء، بين أمَّتين: (أمَّة الدّين) الأصغر، و(أمَّة السّياسة) الأكبر. ثمَّ جعل (الصحيفة) وثيقة (دستوريَّة) فريدة لتوحيد (أمَّة السّياسة) الأكبر، بما فيها من (مؤمنين) وغيرهم، لا على أسس (الدّين)، وإنما على ما يمكن اعتباره إرهاصاً باكراً بأسس (المواطنة)، حيث جرى، بموجب تلك الوثيقة العبقريَّة، تعريف ". . المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، (بأنهم) أمَّة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو عوف على ربعتهم الأولى، كل طائفة تفدى عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين. وبنو ساعدة. . وبنو الحارث. . وبنو جشم. . وبنو النجَّار. . الخ". ثم انتقلت الوثيقة إلى تعريف (أمَّة السّياسة) بنصّها على ". . أن يهود بني عوف أمَّة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم. . وأن ليهود بني النجَّار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف. . وأن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وأن بينهم النصح والنصيحة والبرَّ دون الإثم، وأنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وأن النصر للمظلوم. . وأن يثرب حرامٌ جوفها لأهل هذه الصحيفة. . وأنه لا تجار قريشٌ ولا من نصرها، وأن بينهم النصر على من دَهَمَ يثرب. . "(69).

فليس صحيحاً، إذن، الاعتقاد بأن (الصحيفة) كانت (دستوراً دينيَّاً) لـ (المؤمنين) من المهاجرين والأنصار، بل كانت (دستوراً سياسيّاً) لـ (أمَّة سياسيَّة) قصد منه النبي الكريم أن " . . ينظم شئون الحرب والسلم والمال في حياتها . . وتحدثت موادُّه عن تنظيم العلاقات بين (الأمم)، الجماعات . . التي غدت مكوّنة لـ (أمَّة) واحدة بالمعنى السّياسي "[70].

(28)

هكذا يتأكد، عمليّاً، وبجلاء تام، أنه ليس ثمَّة أدنى سند، في الإسلام، لدولة دينيَّة (ثيوقراطيَّة) أو حتى (ثيوديموقراطيَّة)، كما يقترح المودودي وسيّد قطب باجتهاد (بشري) لا قدسيَّة له ولا عصمة. والحقيقة " أن الذين رأوا، باجتهاد معاصر، أن يعطوا الإمرة، أو القيادة السّياسيَّة، قدسيَّة تناهز قدسيَّة العقائد والعبادات مهَّدوا للتطرف الإسلامي المعاصر الذي جعل اجتهاد أصحابه السّياسي هو موقف الأمَّة، كلَّ الأمَّة، ونفى رأي الآخرين باعتباره كفراً وخروجاً عن ملة الإسلام. هذا الاعتقاد هو الذي مهَّد للتيارات الاحتجاجيَّة المتطرّفة المعاصرة، عبر تكريسه للاستبداد وفتح باب المظالم السّياسيَّة والاجتماعيَّة "[71]. الصحيح، إذن، هو أن طبيعة الدولة في الإسلام مدنيَّة، تقوم على قاعدة الآيتين الكريمتين اللتين سلفت الإشارة إليهما، حيث:

أ/ أمر الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم (ص) بأن يشاور الناس في (الأمر)، أي يستخرج آراءهم في شئون حياتهم، ويتشاور معهم فيها، فلا يعجلون (تفسير الجلالين). ولعلنا في غنى عن التأكيد على أنه لو كان الشأن شأن أمر أو نهي (دينيٍّ) صريح لما جازت فيه مشاورة البشر. غير أن الإسلام يقوم، في أصله، على (التمييز) الواضح، كما سبق وأوردنا، بين ما هو (دين)

قطعيٌّ الـورود والدلالـة، فمرجعيتـه الله ورسـوله، وبـين مـا هـو (دنيـا)، فمرجعيته البشر أنفسهم، بما ينبغي أن يعتمل في عقولهم وأفئدتهم وألبـابهم من (تديُّن) قائم على تشـرُّب القـيم الشـاملة والمقاصـد الكليـة، لا (تـديُّناً) ينغلق على جزيئات مفكَّكة يجرى انتقاؤها انتقاءً، وتلفيقها تلفيقـاً، بمـنهج يحتال على (الدّين) بـ (الدُّنيا)، وعلى (الدُّنيا) بـ (الـدّين)، فـلا جـلالاً لـ (الدّين) يصون، ولا صلاحاً لـ (الدُّنيا) يحقـق، مـع كـون الإسـلام يَعنـى، بالنسبة للمسلم، صلاح (الدّين) و(الدُّنيا) معاً. لكنه، وقد فصَّل الأحكـام في الحالة الأولى، ترك الثانية لأفهام المسلمين، يُعملون فيها عقولهم البشريَّة، مستهدين بمجملات الهداية إلى سبل الرَّشـاد في القـرآن والسـنة. بغـير هـذا الفهم نتنكب، يقيناً، طريق (التمييـز) الواضـح في الحـديث الشـريف "مـا أمرتكم بشيء. . الخ"، رغم أن هذا (التمييز)، بقول بعض مفكري الإسلام السّياسي أنفسهم، قد ". . أصبح واحداً من إنجازات الإسلام الكبرى على درب تطور الإنسان، كما أصبح واحداً من علامات النضـج والرُّشـد لهـذه الإنسانيَّة"[72].

ب/ قرَّ ذلك في وعى الصحابة والمسـلمين الأوائـل، فمارسـوه بسـعيهم الجـاد للتحقق من الرسول (ص) نفسه، كلما أصدر توجيهاً، وأشكل عليهم فهم ما إن كان من قطعيَّات (الدّين) القويم، أم من مدركات البشر (الدُّنيويَّـة)، وذلك بتوجُّههم له بالسؤال متعدّد الألفاظ مُتحد المعنى، مستصحبين قاعـدة (التمييز) المذكورة: "يا رسول الله. . أمنزلا أنَزلكه الله ليس لنا أن نتقدَّمه أو نتأخر عنه، أم هو الـرأي؟!"[73]. ومارسـوه عنـد اختيـار الخليفـة الأوَّل، والرسول (ص) لم يدفن بعد، حيث اجتمعوا في (السقيفة) يتنازعون (أمـر) السياسة والحكم، من بعـده، لا (الـدّين)، يقينـاً. ومارسـوه عنـدما امتنـع

بعضهم، ومنهم عليٌّ كرَّم الله وجهه، وزوجه السيدة فاطمة بنت خاتم الأنبياء والمرسلين، عن مبايعة الصِّدِّيق (رض)، وهو مَن هو، ثاني اثنين إذ هما في الغار، ومَن أنابه الرسول (ص) عنه في إمامة الصلاة حالَ مرضه. ومارسه الصِّدِّيق نفسه، يوم صعد المنبر ليقول للناس في خطبته الأولى بعد مبايعته: "أفتظنون أنى أعمل فيكم بسنة رسول الله؟! إذن لا أقوم بها، إن رسول الله كان يُعصم بالوحي، وكان معه ملك، وإن لي شيطانا يعتريني، ألا فراعوني، فإن استقمت فأعينوني، وان زغت فقوّموني". ومارسه الفاروق (رض)، من بعده، يوم وقف، أيضاً، في خطبته الأولى، يطلب من الناس الطلب نفسه، فينهض له بدويٌّ لم تتعهَّد جلافته يدٌ حضريَّة صاقلة، يصيح من أقصى المسجد: "والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوَّمناك بسيوفنا"، ثم يؤدى صلاته، ويغادر المسجد، آمناً مطمئناً، لا يتعقبه بصَّاصٌ، ولا يلاحقه عَسَس، بينما لسان الفاروق يلهج بالحمد لله والثناء عليه أنْ جعل في أمَّة محمد مَن يقوِّم أمير المؤمنين بسيفه! وقد أوجز رضي الله عنه مفهوم (السُّلطة السّياسيَّة) في الإسلام، ووظيفتها، قائلاً، بعبارات لا تحتمل اللبس: "ولانا الله على الأمة لنسد لهم جوعتهم، ونوفر لهم حرفتهم، فإن عجزنا عن ذلك اعتزلناهم". بل وقد سبق أن أوجز الرسول الكريم (ص) كلَّ هذه المعاني، بنفسه، عندما أكد على الاختلاف بين الطبيعة (المدنيَّة) للسُّلطة السّياسيَّة و(بشريّتها)، بعد الرسالة الخاتمة، وبين طبيعة السُّلطة (الدّينيَّة)، في ما قبل ذلك، لدى بني إسرائيل، وذلك في الحديث الشريف: "إن بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي، وإنه لا نبيَّ بعدى، إنه سيكون خلفاء" ـ رواه البخاري وابن ماجة وابن حنبل عن أبى هريرة.

كانت تلك دولة الرسول (ص)، لا يُقاس عليها لانتفاء شرط تحققها المتمثل في وجوده بنفسه، وهو المعصوم، فوق سنام القيادة منها؛ وكانت تلك دولة الراشدين، وقد أوغلت، من بعدها، نأياً في التاريخ، واستعصمت بخصائص قادتها الاستثنائيين حتى عن محض الحُلم بإعادة إنتاجها، حيث أن "الدَّولة الإسلاميَّة بصورتها الأولى لن تكون، روحاً وصورة، إلا كالمثال الأعلى للحكم"[74]؛ وكان قادتها ومفكروها قد لازموا الرسول (ص)، منكبا لمنكب، في الحرب كما في السلم، وفي الضَّرَّاء قبل السَّرَّاء، وفي (المدينة) كما في (مكة)، وفي (أحُد) مثلما في (بدر)، فشعَّ على صدورهم قبسٌ من روحه الزَّكيَّة، وشهدوا القرآن يتنزَّل عليه طازجا بآيات شكلت وقائع حياتهم مناسباتها، وأطلت ملامحهم من ثنيَّات إعجازها، ثم تتبعوه، يوم خافوا ضياعه، فنالوا شرف جمعه، آية آية، كما يُجمع الدُرُّ من الأعماق، وانداحوا بالدولة إلى ما وراء النهر والجبل والعرق واللسان، يوم كانت تلك شرعة العلاقات الدوليَّة، وقانونها المعتمد، فقدَّموا نماذج عالية في التواضع والكِبْر ينادى، وفي التقشف والبطر يغرى، وفي النَّزاهة وبيت المال ينوء بثقل الخير الوارد من شتى الأمصار، ويهشُّ بوعد الدعة وطيب العيش الباذخ للنفس الأمَّارة بالسوء، واستمسكوا، إلى ذلك كله، بـ (الشورى)، حصناً من الندامة، وأماناً من الملامة، وإلفة للقلوب، واتباعاً للأثر، في السلَم كما في الحرب. فإذا كان كلُّ ذلك كذلك؛ ومع ذلك لم تنج دولة أولئك الرِّجال الاستثنائيين من الصراعات، أو تخلُ فترات حكمهم من الخلافات، ما أدى إلى تصفية بعضهم جسدياً، وتلك بعض ذيول الخصائص (البشريَّة)، ومترتبات سياسة (الدُّنيا)؛ فأيَّة دولة، بعدهم، يحقُّ للقائمين (بأمرها) ادّعاء (عصمة) أو (قداسة) أو (حقّ إلهي) يخوّلهم

سلطانا مطلقاً على عقول الناس، وعلى حرياتهم، ومصائرهم، وإرادتهم المستقلة؟!

(30)

شغلت ظاهرة (الدَّولة)، في نشأتها وتطوُّرها، علماء الاجتماع والسياسة من شتى الجنسيَّات والمدارس الفلسفيَّة والاتجاهات الفكريَّة، فراكموا حولها نتاجاً ضخماً من النظريَّات المختلفة، المتقاطعة، المتباينة في تفسير عوامل نشأتها، والكشف عن محدِّدات خصائصها، واستجلاء الفروق الجوهريَّة المائزة بين العمليات الباطنيَّة المؤثرة في مجرى سيرورتها، وتطورها، ومآلاتها. ولعلَّ أكثر ما تم التوافق عليه، وسط كلّ ما جرى الاختلاف حوله، في هذا الإرث المعرفي والفكري، هو العناصر المكوِّنة لـ (الدَّولة)، كظاهرة تاريخيَّة نشأت في مرحلة معيَّنة من تطوُّر الصراع والتنظيم الاجتماعيَّين، من حيث الشعب، والإقليم، والطبقات الاجتماعيَّة، ومؤسَّسات السلطة القابضة.. الخ.

أما فيما عدا ذلك، ومن زاوية النظر إلى (الدَّولة) باعتبارها (جهازاً وظيفيَّاً) يمثل (ركن السُّلطة السّياسيَّة)، أو (ضرورة المُلك)، بالمصطلح الخلدوني، أو (جهاز القمع الطبقي)، حسب ماركس، أو (احتكار العنف الجَّسدي المشروع)، وفق ماكس فيبر، فقد أخذت تتراجع، رويداً رويداً، الأفكار المثاليَّة العتيقة في تفسير ظاهرتها، والنظريَّات الأسطوريَّة البالية التي ما انفكت تصوِّرها كما لو كانت (آلة) محايدة، نزيهة، ومجرَّدة من الغرض، وذلك تأسيساً على ما راكمته بعض العلوم، كالتاريخ والاجتماع والسياسة، من معارف.

فمنذ وقوع الانقسام التاريخي، في مرحلة متأخّرة من تطور البنية الاجتماعيَّة البدائيَّة، ما بين (قلة مالكة مستغلة)، بكسر الغين، و(أغلبيَّة كادحة مستغلة)

بفتحها، تلاشى بعيداً في تاريخ المجتمعات القبَليَّة التي كان أعضاؤها ينتجون حياتهم، ويدافعون عنها، بشكل جماعي، شكل (التسيير) المستند إلى (الرضاء العام)، والتقدير الجماعي (العفوي) للملكات الفرديَّة التي تؤهّل بعض الأشخاص، كالشيوخ والفرسان مثلاً، دون غيرهم، لأداء وظائف التنظيم والإشراف على ذلك (التسيير)، وذلك بجمعهم، في ذواتهم، بين فرادة الخصائص الشخصيَّة وامتيازات (السُّلطة) المعنويَّة، دون أن تكون لديهم، للعجب، أية (موارد) أو نفوذ (مادي) لإملاء إرادتهم على الآخرين، من جهة، ودون أن ينتقص ذلك من الطابع الجماعي لـ (التسيير)، من الجهة الأخرى.

(31)

كانت تلك هي اللحظة التاريخيَّة، بالضبط، التي برز فيها احتياج (السُّلطة) لأن تتأسس على قيمة أخرى غير (الامتياز) الشخصي. فوقوع الانقسام الاجتماعي التاريخي نفسه حول ملكيَّة أدوات الإنتاج، وما ترتب على ذلك من نتائج لاحقة، تكفل بالكشف عن فداحة الهوَّة الفاغرة بين (الخصائص الشخصيَّة) وبين (المهام) التي يتوقع من مثل تلك (الخصائص) أن تنهض بها. عندها لم يتبق، حسب جورج بوردو، " . . سوى حلين ممكنين لتفسير القدرة التي تتضمنها قرارات الحكام: فإما (تأليه) القائد، لإقامة توازن بين سلطته وصفاته الشخصية، وإما وضع أسس السلطة في مكانه الصحيح، خارج الحكام، في مؤسسة قادرة على تحمل الخصائص التي تتعدى قوَّة البشر دون أن تترنح "[75].

ومع تلاشى شكل التسيير البدائي (الجماعي) في التاريخ، ظهرت الحاجة المُلحَّة إلى هذا (الجهاز الوظيفي) الخاص لإدارة المجتمع، والذي انتهى إلى شكل (الدولة) الحديث، ليقطع، تاريخياً، مع شكل التنظيم (القبَلي)، وليصبح التفريق، حسب بوردو، مقبولاً، منذ ذلك الوقت، بين (السُّلطة) وبين (الأشخاص) الذين يمارسونها.

لكن، لئن كان المتخصّصون، الآن، يعقلون هذا التفريق في إطار (النظريَّة القانونيَّة للدَّولة)، فإن لدى غير المتخصصين فهمهم القائم على (الشكّ) بوجود قدرة فوق الحكام تعطى (سلطتهم) قيمتها. فمع أنه لا يوجد من يستطيع أن يزعم أنه رأى هذه (السُّلطة) بأمّ عينه، إلا أنه لا يوجد، أيضاً، من يستطيع أن يزعم أنها غير موجودة! ولعلَّ هذا ما يفسّر تصوُّر (الدَّولة)، عند البعض، بأنه ليس سوى عقلنة للتفسير السّحري للسُّلطة، ". . ليس، في العمق، إلا عقلنة للاعتقاد الذي لا يمكن الاعتراف به في وسط متطوّر فكريَّاً. فبما أننا لم نعد نستطيع الثقة بالخرافات والعجائب. . نطلب من بناء فكريٍّ عقلاني ما كان ينتظره الناس في العصور القديمة من الخرافة والميثيولوجيا"[76].

(32)

مهما يكن من أمر، فقد أريق حبر كثير، حتى الآن، في التنظير الأيديولوجى لهذا الجهاز الوظيفى (الدَّولة)، كي ما يبدو، للوهلة الأولى، وكأنه يعمل وفق (ضمانات) محدَّدة لخَّصها منظروه في أنه:

أ/ ينتصب فوق الجميع.

ب/ يتجاوز مزالق التفويض القبَلي/ العشائري القديم، بطابعه (العفوي) العام، القائم على (الإقرار) الجَّماعي بخصائص بعض الأشخاص، كشيوخ القبائل والعشائر وغيرهم، باعتبارها مؤهّل الشرعيَّة الأساسي لإشرافهم على (تسيير) نشاط الجماعة.

ج/ يرتقي، كنموذج إدارة، إلى نمط (مؤسّسي) حديث، يتشكل وفق هايراركيَّة مدعومة بـ (فصائل مسلحة)، ويتكفل بمهمَّة صيانة (النظام العام)، وتغطي كلفته من جباية أموال (الضرائب).

غير أن حقل التاريخ الذي ظلَّ دائماً بمثابة المختبر الحقيقي لأيّ (أيديولوجيا)، صيَّرَ إلى افتضاح صريح، منذ زمن طويل، أن ما يُسمَّى بـ (النظام العام) لا يعدو كونه منظومة قيم وقواعد (خاصَّة) جداً، يراد منها تأبيد (سلطة) المستحوزين على (الثروة)، وأن الفصائل المسلحة (تقرأ: القامعة) ليست مسلحة، في الواقع، إلا لحماية (مصالح) الطبقات والفئات الاجتماعيَّة السائدة اقتصادياً، ومن ثمَّ سياسياً، وذلك بعد (رفع) هذه (المصالح الضيّقة)، زوراً وبهتاناً، إلى مستوى (الصالح العام)، سواء كانت (سلطة) هذه الطبقات والفئات في قبضة فرد أو نخبة. باختصار فإن " . . الدَّولة التي قامت لتكون المركز المتجرِّد للسُّلطة، تتحوَّل لتصبح، غالباً، العذر للذين يحكمون باسمها، ويتذرَّعون بحظوتها، ولكن . . أمزجتهم وميولهم ومصالحهم (هي) التي تملي القرارات التي تنسب إليها "(77).

هكذا أضحى مصطلح (الدَّولة) يُستخدم، أكثر فأكثر، للدَّلالة على (أداة) التسلط السّياسي لـ (الأقليَّة) التي تدَّعي خدمة (كلّ المجتمع)، ككيان متماسك ومتجانس، بينما هو، في حقيقته، منقسم إلى طبقات تتمايز في ما بينها، وتتدافع، بحسب مواقعها المختلفة من السُّلطة والثروة، وما ينتسب إليهما،

ويحيط بهما، من مفاهيم دينيَّة وأخلاقيَّة وثقافيَّة وغيرها، في إطار منظومة القيم والمثل والمؤسسات التي تشكل البنية الفوقيَّة للمجتمع superstructure، " . . وعندها تصبح الدَّولة، المسيطر عليها من قبل الذين من المفترض أن يكونوا خدَّامها، ستاراً لـ (مشروع تسلطي) على الأقل، إذا لم تكن ما رآه ماركس فيها عندما أدانها باعتبارها (أداة للقمع). إن الوهم يولد الأسطورة، وهكذا الدَّولة التي تمَّ تصوُّرها لتطهير السُّلطة من الضعف الإنساني، تصبح أداة لتبريره "[78].

مع ذلك من المهمّ النظر إلى (الدَّولة)، في بعض وجوه التعقيد الذي يسمُ ظاهرتها، بوصفها فرعيَّة، أو حتى ثانويَّة، في علاقتها بـ (المجتمع المدني)، إذ ليست هي التي (تحدِّد) أو (تخترع) هذا المجتمع، من جهتي (التكييف) و(التنظيم)، بل العكس هو الصحيح تماماً، حيث أن ظاهرة الدَّولة هي التي برزت، تاريخياً، من واقع حراكات وصراعات المجتمع، وتحدَّدت بها. وفي سياق تصويبه للمفهوم الماركسي المعروف حول (نهاية الدَّولة) يرى غرامشي أن (الدَّولة) ليست منتهية بذاتها، وإن يكن من الممكن تصوُّر ذلك عنها (كـأداة)؛ بمعنى أن (نشوء) و(اختفاء) هذه (الأداة) مشروطان بنشوء واختفاء (المجتمع) الذى تعبر عنه. وهذا ما دعاه غرامشى (الدولة الموسَّعة)، أى الظاهرة بشقيها المدني والسّياسي[79].

بهذا المستوى من الفهم لظاهرة الدَّولة، يصبح من الممكن النظر إليها، قديماً وحديثاً، باعتبارها، من ناحية، "جهازاً سياسياً طبقياً للقمع المشروع"، إذا قرَنا بين تعريفات ماركس وفيبر وبوردو، أو "أداة مُلك موضوعيَّة"، بمصطلح عالم الاجتماع الإسلامي عبد الرحمن بن خلدون؛ كما يمكن النظر إليها، باعتبارها، من ناحية أخرى، حسب ملاحظة غرامشي، كياناً "موسَّعاً" ما

ينفكُّ شقاه (المدني) و(السياسي) يتواجهان داخله، بمطالبهما المرفوعة تجاه بعضهما البعض.

لقد أصبح الكثير من المنظرين والمفكرين والباحثين الحديثين، من مختلف المدارس والاتجاهات، بما في ذلك مفكرون من داخل حركة الإسلام السياسي في المنطقة، يعبّرون، بصورة أو بأخرى، عن اتفاقهم مع القول بأن "أداة المُلك الموضوعيَّة" هذه عادة ما تكون في قبضة (الأقليَّة) في المجتمع، تستخدمها لضمان استمرار نفوذها وامتيازاتها الاقتصاديَّة السياسيَّة والاجتماعيَّة على حساب (الأغلبيَّة).

لكن ما يهمنا هنا، لأغراض مبحثنا هذا تحديداً، هو التعرُّف على موقف الإسلام السياسي الحديث من هذه القضيَّة، خاصَّة في ضوء المعياريَّة الصارمة التي أرساها الفاروق لوظيفة الشقّ الوظيفي السياسي من (الدَّولة الإسلاميَّة)، والمتمثلة في سدّ جوعة الناس، وتوفير حرفتهم، "وإلا اعتزلناهم"، أو كما قال!

"أنزلهم على حُكمك، فإنك لا تدري أتصيب حُكمَ الله فيهم أم لا"

حديث شريف

(33)

لعلَّ أوضح تعبير عن اتفاق قسم فكريّ متقدّم من حركة الإسلام السّياسي في المنطقة مع القول بأن "جهاز الدَّولة"، أو "أداة المُلك الموضوعيَّة"، عادة ما يكون في قبضة (الأقليَّة الطبقيَّة) في المجتمع، تستخدمه لضمان استمرار نفوذها وامتيازاتها الاقتصاديَّة، السياسيَّة، والاجتماعيَّة، هو ما أفصح عنه أحد أبرز منظري هذه الحركة بقوله إن "هذه مسلمة.. قبل بها الفكر السياسي والاجتماعي الإسلامي منذ وقت طويل. وقد نضيف إليها أن (الدَّولة) تتطلب، بالضَّرورة، نخبة سياسيَّة تقودها. يحدث أحياناً أن تتولى الطبقة الاجتماعيَّة الحاكمة إفرازها، ويحدث أن تتولى النخبة إفراز الطبقة"[(80)].

ومع تحفظنا على الفكرة القائلة باحتمال "أن تتولى (النخبة) إفراز الطبقة"، إلا أننا نجد من اللافت للنظر بقوَّة أن هذا المفكر والكاتب الإسلاموي الناشط، عليه رحمة الله، والذي كان من أبرز قياديي حزب العمل المصري، ورئيس تحرير صحيفة (الشعب) الناطقة باسمه، لا يستنكف من الاستشهاد على سلامة قراءته هذه لظاهرة (الدَّولة)، و(السُّلطة السّياسيَّة) القابضة عليها في المجتمع، بأطروحة كارل ماركس حول نمط الإنتاج الآسيوي، وإن كان السيد عادل يرى أن السّمة الأساسيَّة للعلاقة بين الحكام والمحكومين هي علاقة (تكامل!) من خلال تنظيم الدولة81، ممَّا يستتبع تحفظاً آخر مردُّه إلى أنه إنما يسعى حثيثاً، في ما يبدو من أطروحته هذه، لاستصلاح أرض فكريَّة (مناسبة) بغرض (استزراع) نوع جديد من (ديكتاتوريَّة النخبة) يتجاوز النماذج الفاشلة السابقة

التى ظلت تتناسل في المنطقة، إما بتأثير فكر البرجوازيَّة الصغيرة القومي، ببطونه وأفخاذه المختلفة (ناصريَّة + بعثيَّة.. الخ)، أو بتأثير الفكر الماركسي اللينيني في طبعته (السوفيتيَّة = الستالينيَّة) العتيقة، بحيث يتوفر لهذا النوع الجديد ما يكفى من مباركة الجماهير و(تكاملها) معه من خلال تنظيم (الدَّولة) التي يضفى عليها المبحث، بلا حيثيات فكريَّة مقنعة، مسحة من براءة الحمل ووداعته!

(34)

ولعلَّ عمق التناقض بين رغبة حركة الإسلام السّياسي، المُعلنة حيناً والمُضمَرة أحياناً، في تجاوز تلك التجارب الفاشلة بشأن بناء (الحزب الواحد) و(الدولة القابضة)، خلال مرحلة التحرُّر الوطني التي أعقبت الحرب الثانية وتصفية النظام الاستعماري القديم، من جهة، وبين غلبة انجذاب هذه الحركة، للعجب، نفسياً وحركياً وتنظيمياً، من جهة أخرى، إلى النموذج الستالينيّ الذي تأسَّست عليه تلك التجارب، يتبدَّى أيضاً، وبقدر من الجَّلاء لا يحتاج إلى فانوس ديوجينيس لإضاءته، في أطروحة د. حسن الترابي82 حول نفس المسألة. فقد أكد، مثلاً، أن حركته أخذت "شيئاً من منهج التنظيم والحركة من مصدر قد يكون غريباً، وهو الحركة الشيوعيَّة.. (لأن) المنافسة التي كابدتها.. إنما كانت أساساً مع الحركة الشيوعيَّة، بل.. إن الحركة نشأت تحت وطأة الاستفزاز والضغط الشيوعي الأكبر، ولذلك اضطرَّت، بعامل المقابلة وردّ الفعل، أن تأخذ عنها بعض التجارب التنظيميَّة والوسائل الحركيَّة" 83. ويقول، في موضع آخر، إن العدوى "أصابت الحركة الاسلاميَّة.. من خلال التنافس بكثير من مناهج العمل الشيوعي" (84).

ولعلَّ المفارقة الدراماتيكيَّة تكمن، هنا، في توقيت هـذه (العـدوى)، حيـث اتجهت حركة الترابي للنهل من مناهج الشيوعيين في ذات اللحظة التاريخيَّة الـتي اتجه فيها الشيوعيون أنفسـهم، في مختلـف أنحـاء العـالم، للـتخلص مـن تلـك المناهج، وفي مقدّمتها.. الشموليَّة!

(35)

على أن شيئاً من ذلك التناقض لا يحـول دون الاتفـاق، جزئيّـاً، مـع السـيد عادل حسين، في الجانب مـن أطروحتـه المتعلـق بهيمنـة (الأقليّـة) علـى (أداة التسلط السّياسي (= الدَّولة)، في المجتمع المنقسم إلى طبقات. بل قـد يكـون في ذلك تعضيداً لطرحنا المار بشـأن (التعدُّديَّـة)، إذ لا بُـدَّ مـن وجـود (الأغلبيَّـة) وممثليها، بداهة، في الجانب المقابل. وربَّما حقَّ لنا أن ندفع بقول الأستاذ عادل، ليساير قولنا، منطقياً، إلى أبعد من ذلك، بـافتراض وجـود هـذه (الأغلبيَّـة) في حالة (صراع) أو (تدافع) مع (الأقليَّة) حول تلك الهيمنة، سلمياً كان ذلك، أم تناحرياً. وحتى إذا ما بدا هذا (الصراع/ التدافع)، فجأة، في حالة (سـكونيَّة)، فإنه ليس سوى سكون (مؤقت)، أو (انقطاع مظهري)، اسـتثنائي، وطـارئ. لذا، مع اتفاقنا الجُزئي هذا مع السـيد عـادل، بـل وربَّمـا بسـبب هـذا الاتفـاق نفسه، نجدنا مختلفين معه تماماً حول فكرة (التكامل) التي يجترحهـا كقاعـدة، لا لكونها تصادم، فحسب، خبرة التاريخ وحقائقه الباردة، ولا لكونها تتناقض، فقط، على خط متواز، مع القانون الموسـوم بــ (وحـدة وصـراع الأضـدَّاد) في الفكر الماركسي (الدُّنيوي/ البشري)، والذي أعلن الأستاذ عادل إمكانيَّة قبـول الفكر السياسي (الإسلاموي) ببعض مسلماته، بما ينطوي عليه ذلك من رحابـة فكريَّة مطلوبة من باب أن "الحكمة ضالة المؤمن"، ولكن لكونهـا، وهـذا هـو

الأهمُّ في باب المقابلة بين (مطلق) الدّين القائم على (ثوابت) الهداية (الإلهيَّة) العامَّة، و(نسبيَّة) التديُّن بمعايير (متحرِّكات) الفكر (البشري/ الدُّنيوي)، تتناقض أيضاً مع مفهوم (سُنة) أو قانون (التدافع) القرآني نفسه، السابق على القانون البشري المذكور بنحو من ثلاثة عشر قرناً: "ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين" (251؛ البقرة)، أي أن (الشرَّ)، في (الحقيقة الدينيَّة)، يُدفع بـ (الخير)، وفق تفسير الصابوني، حتى لا يغلب فيعُمَّ الخراب والدمار (صفوة التفاسير؛ ج 1، ص 159)؛ وأيُّ خراب أو دمار أكبر من نفي (التدافع)، نفياً عدمياً، فتخمد أنفاس الحياة نهائيَّاً على الأرض و(تفسد)؟!

(36)

وإذن، فسُنة (التدافع) القرآنيَّة هذه، لا (التكامل)، والتي ما تنفكُّ تتمظهر في حقل الاجتماع البشري، ماضية، كشرط للاستمرار والتطوُّر، إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. وقد ترك للإنسان أن يختار موقعه في هذا (التدافع)، نهوضاً بأمانة (الاستخلاف)، بالاستناد إلى عقله وكرامته وحريته وإرادته المستقلة، أي إلى منظومة القيم التي تشكل شرط تحققه الإنساني بمعيار حكمة الخلق، من جهة، كما تشكل ميزان حسابه، في نهاية المطاف، بمعايير العدل الإلهي المطلق، من الجهة الأخرى: "يا أيُّها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون" (23؛ يونس)، "وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأن سعيه سوف يُرى. ثم يُجزاه الجَّزاء الأوفى" (39، 40، 41؛ النجم).

ولأن (الدّين)، من ناحية، (ثابت) في عقيدة المؤمنين بما هو (الوحي)، و(كلمة الله) المطلقة، (قطعيَّة) الورود والدلالة، و(هدايتها) العامَّة التي تنفرد وحدها بالدَّيمومة، ولأن (التديُّن)، من الناحية الأخرى، (متحرّك)، في الواقع، بما هو كسب (البشر) المُسيَّج بأشراط (مداركهم)، وفق متغيِّرات (المصلحة) المحدَّدة في ظرفي الزمان والمكان المحدَّدين، فإن أيَّة محاولة لإحلال واحدهما محلَّ الآخر، في سياق (التدافع) الذي قد يتغيَّر طابعه دون أن ينقضي هو نفسه نهائيّاً، لا تعدو كونها ضرباً من الخلط والتخليط اللذين ينتسبان إلى (فساد النظر) حيناً، وإلى (سوء الطويَّة) أغلب الأحيان (!) على أن النتيجة، في النهاية، واحدة، إذ لا فرق بين بدويّ (يتديَّن)، أي (يعتقد) جازماً بألا تثريب عليه في أن يصيب (مصلحة شخصيَّة) باحتياز (عتود) تافه عن طريق الحلف على (مصحف المحكمة الإريقط)، دون (مصحفُ الوليّ الباتع)، العتيق، المسطور بخط اليد، وبين سلطان (يتديَّن) باحتياز (عتود الدولة) بأسرها لتحقيق (مصلحة) اقتصاديَّة سياسيَّة واجتماعيَّة (خاصَّة)، معتبراً، هو الآخر، ألا تثريب عليه في أن يزعم لـ (تديُّنه) هذا، أي لكسبه (الدنيوي) على صعيد (الرأي) والتصوُّر، (قداسة) تضارع ما لـ (كلمة الله) من قداسة، جاعلاً من الدّين (رأياً)، أي (خصومة)، ومن الرأي (ديناً)، أي (طغياناً)!

(37)

ظل (عتود الدولة) يشكل، في أغلب فترات تاريخ السودان الحديث، منذ استقلاله، موضوعاً للتنازع بين (دين الله) المطلق و(تديُّن البشر) النسبي، وسط الجَّماعة المسلمة، من جهة، وفي ما بينها وبين مساكنيها من غير المسلمين، من الجهة الأخرى. على أن أكثر ما يفاقم من هذا التنازع، في راهننا السّياسي

المأزوم، طرح قضية العلاقة بين (الدّين) و(الدَّولة) بصورة تتغضَّن بالتباسات المصطلح والصياغة، بأكثر مما تزدهي بحقائق الدعوى والمطلب. لذا، ولأغراض التحقق من المدى الذي يمكن، أو لا يمكن، أن يُعتبر فيه هذا الحكم صحيحاً، يلزمنا تفكيك المصطلحات والصياغات، وإعادة تركيب الدعاوى والمطالب.

لقد تأسَّست (الإنقاذ)، في الثلاثين من يونيو عام 1989م، على خلفيَّة مطالبة حركة الإسلام السّياسي بـ (تديُّن الدَّولة). لكن، ولأن (الدَّولة)، بعنصريها الثاني والثالث، المتمثلين في (الإقليم)، من جهة، و(السلطة المؤسَّسيَّة/ آلة الدَّولة/ جهازها الوظيفي/ ضرورة المُلك الموضوعيَّة)، من جهة أخرى، لا تصلى ولا تصوم ولا تحج، فإن المطلب، في هذه الحالة، لا يمكن أن يعني سوى أحد أمرين لا ثالث لهما: فإما تديُّن (الشعب)، العنصر الأوَّل في تكوين (الدَّولة)، أو تديُّن (القائمين) بأمر (السُّلطة المؤسَّسيَّة.. الخ)، أي العنصر الثالث في هذا التكوين، وكلاهما لا يكفي بمفرده للدلالة على (الدَّولة)، حتى في معنى (الوسع) الذي ذهب إليه غرامشي.

فأما من جهة تديُّن (الشعب)، فإنه أمر جدُّ محسوم بحقيقة المكانة التي ظلت، وما تزال، تشغلها (الأديان)، منذ ما قبل (الانقاذ) بقرون طوال، ضمن مكونات (الهُويَّة) بالنسبة لكلّ مفردات منظومة التعدُّد السوداني، سواء الأديان السَّماويَّة، أم الأرواحيَّة. وللإسلام، ولجماعة المسلمين الذين يؤمنون، ضمن منظومة التعدُّد هذه، بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، ويمارسون عباداتهم وفق هذا الإيمان، موقعهما المتميِّز، لعدَّة أسباب، في إطار هذه الحقيقة الهُويويَّة في بلادنا، ممَّا لا يحتاج إلى انقلاب عسكريّ لتأكيده!

وأما من جهة تديُّن (القائمين) بأمر (السُّلطة المؤسَّسيَّة. . الخ)، فإن المطلب لا يلبث أن ينطرح، من فوره، كإشكاليَّة ذات رءوس متعدِّدة، أهمُّها ثلاثة:

فمن الوجه الأول: تبرز، مبدئياً، حقيقة لا جدال حولها هي أن الإسلام (شريعة) مثلما هو (عقيدة)، لكونه يشتمل على أحكام قطعيَّة الورود والدَّلالة، تحتاج إلى (قائمين بأمر) إنفاذها، دون أن يكونوا هم أنفسهم (الدَّولة). وكما سلفت الإشارة فقد يتولى هؤلاء (القائمون بالأمر)، من جهة، مهام المرجعيَّات الروحيَّة أو الفقهيَّة أو القضائيَّة، سواء شكل المسلمون، أم لم يشكلوا، أغلبيَّة في البلد المعيَّن. على أن هذه المهام تقصر، دون شكّ، عن الاحاطة بكلّ وظائف (الدَّولة). وقد يتولون، من جهة أخرى، أمور (السُّلطة السّياسيَّة. . الخ)، في (الدَّولة الإسلاميَّة) القائمة، كما سبق أن قلنا، بحكم (الضرورة) لا (النص). ومع ذلك:

أ/ فما من مسوِّغ، نقلي أو عقلي، في الإسلام، لادّعاء هذه المرجعيَّات أنها، في أدائها لوظائفها المذكورة، تنزل الناس على (حُكم الله)، لا على مجرَّد (رأيها = اجتهادها البشري). وقد رُوى عن الرسول (ص) أنه كان إذا أمَّر أميراً على جيش أو سريَّة أوصاه: "إذا حاصرت أهل الحصن، فأرادوك أن تنزلهم على حُكم الله، فلا تنزلهم على حُكم الله، ولكن أنزلهم على حُكمكَ، فإنك لا تدري أتصيب حُكم الله فيهم أم لا" ــ رواه مسلم وأبو داؤد والترمذي والنسائي وابن ماجة والدارمي وابن حنبل.

ب/ كما وأن هذه المرجعيَّات ملزمة، في جميع الأحوال، وحيثما كانت مهامها، باستصحاب (المصلحة العامَّة)، دفعاً (للمضرَّة) بالأخص، فضلاً عن مراعاة أن من وجوه الخطأ قياس "ضرورة الالتزام الديني بالقيم الروحية والخلقية بالتزام مماثل. . في المعاملات الاجتماعيَّة والسياسيَّة، (لأن) الأمور

الروحيَّة، كالإيمان والعبادات، والأمور الخلقيَّة كالصّدق والأمانة والحكمة والعفة، أمور (ثابتة)، والالتزام بها يحقق الفضيلة. أما المعاملات السّياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة فأمور (متحرّكة) مع ظروف الزمان والمكان، وتراعى فيها المنافع والمستجدات، وتستوجب اجتهادات ومُدخلات إنسانيَّة واجتماعيَّة.. (و) محاولة إخضاع هذه الأمور (المتحرّكة) لأحكام (ثابتة) يحقق المضرَّة"[85].

أما من الوجه الآخر: فإن هؤلاء (القائمين بالأمر)، بالغاً ما بلغت أهميَّة ما يمثلون من مرجعيَّات، هم، في نهاية المطاف، بشر عاديون لا عصمة لهم ولا قداسة. ولأنه ليست ثمة نصوص تفصيليَّة، قطعيَّة الورود والدَّلالة، في القرآن أو السُّنة، كما سبق أن أوضحنا من أقوال الأئمَّة والفقهاء، تسند ما قد يثيرون من إلزاميَّة بإقامة (الدَّولة)، في معنى (السُّلطة السّياسيَّة.. الخ)، أو بتعيين شكلها، أو طريقة نصبها، أو حدود صلاحيَّاتها، وما إلى ذلك، فإن ما يسبغون من (دين) على تصرُّفهم في أمر (الدَّولة = أداة الملك) باعتباره تنزيلاً (لإرادة الله)، لا (لرأيهم البشري) الذي يتشكل وفق مستوى أفهامهم في المكان والزمان المحدَّدين، ما هو، في حقيقته، سوى إنفاذ (لتديُّنهم) هم الناشئ من (اجتهادهم) الخاص في (التأويل) و(التفسير)، أو المستند إلى (اجتهادات) فقهاء سابقين أو معاصرين ممَّا تتماهى فيه نصوص (الدّين) المنزَّهة مع تصاريف (السّياسة) المعرضة للامتزاج بـ (المصالح) و(الأهواء) الخاصَّة، الضيّقة، المحدودة، والمقصودة، كما قد رأينا!

لقد أثبتت الخبرة التاريخيَّة أن هؤلاء قد اتخذوا من هذه الاجتهادات في الممارسة العمليَّة "قميص حديد، فقدسوها ويبَّسوا بها الحياة"[86]، وذلك برغم كون (السّياسة)، في أصلها، أفعال (البشر)، وكسبهم المحدود بأشراط

(بشريَّتهم) نفسها، والخاضع لمعايير (الصواب والخطأ)، وغير المنزَّه، لهذا السبب، عن (الأهواء) الدنيويَّة الضيّقة.

وأما من الوجه الثالث: فإن حقيقة غياب النصوص التفصيليَّة، قطعيَّة الورود والدلالة، بشأن (السُّلطة السّياسيَّة)، يجعل من (دولة الرَّاشدين)، بالضَّرورة، ومن منهجها القائم على استصحاب (المصالح العامَّة/ المُرسلة)، المرجعيَّة الوحيدة، والمعياريَّة الأعلى لصورة (الدَّولة المثال) أو (الدَّولة النموذج) للمسلمين، بالمعنى الحضاري، أخذاً في الاعتبار باستحالة تكرار (دولة الرسول)، من جهة، وانقلاب (الخلافة الراشدة) إلى (ملك عضود)، من الجهة الأخرى.

(38)

غير أن هذا المعنى السَّلس ما ينفكُّ يثير، بدوره، وعورة أخرى في فكر وتطبيقات الإسلام السياسي، في بلادنا بالأخص، ممَّا يتبدى، أكثر ما يتبدى، في اجتهادات د. حسن الترابي، ليس في إقراره (الصائب) تماماً بأن "الدَّولة الإسلاميَّة، بصورتها الأولى، لن تكون، روحاً وصورة، إلا كالمثال الأعلى للحكم"، وإنما في الخلاصة (الخاطئة)، بالغة الخطورة، التي تمثل مربط الفرس، بل (كعب آخيل) الحقيقي لدى غالب حركة الإسلام السّياسي في السودان وفي المنطقة، والتي يستخلصها د. الترابي، للعجب، من هذا الحكم (الصائب)، بقوله: "نبدأ اليوم من (واقع مثقل بالعجز والابتلاء).. من دول للمسلمين (حظها قليل من المقاصد الإيمانيَّة)، ومن (المواقف العمليَّة السّياسيَّة الإسلاميَّة)، ولذلك.. لا بُدَّ، اليوم، من أن (ننسب) الحديث عن (النظام

السّياسي الإسلامي) إلى (الواقع) حتى يكون (هادياً) في حركة حياة المسلمين "[87].

هذا (العجز) الذي يعزوه د. الترابي إلى (قلة الإيمان)، والذي يسمُ، في قوله، حياة المسلمين اليوم، هو، إذن، الخلفيَّة التي ينبغي أن تتشكل عليها المواقف (العمليَّة) للنظام السّياسي الإسلامي المُراد تأسيسه، بحيث تنتسب هذه السّياسة (العمليَّة) إلى هذا (الواقع العاجز)، لا إلى (المثال الأعلى) الذي يمكن استلهامه من الصُّورة الأولى للدَّولة الإسلاميَّة! وبالتالي، فإن ما يمكن الخروج به من سياق العبارة لا يتجاوز أحد أمرين أحلاهما مرٌّ: فإما أن يصبح واقع (العجز) هو (الهادي) في حركة حياة المسلمين التي (ابتليت) بـ (قلة الإيمان)، أو أن يكون (النظام) السّياسي (المُبتعد) عن (المثال الأعلى)، و(المنتسب) إلى (واقع العجز) هذا، هو ذلك (الهادي) لحركة حياة المسلمين!

وبما أننا سبق أن سقنا الحجة على أن (الدَّولة)، من حيث هي (السُّلطة السّياسيَّة.. الخ)، لا تصلى ولا تصوم ولا تحج، ممَّا يجعل من مطلب (وصل الدّين بالدَّولة)، في هذه الحالة، مطلباً لوصل (الدّين) بـ (عمل) الأشخاص (القابضين) على هذه (السُّلطة)، و(القائمين) بـ (أمر) مؤسساتها، فإننا لا نحتاج، بالطبع، إلى كثير تأمُّل كيما نستطيع أن نتصوَّر مضمون (الهداية) التي يمكن أن يحملها هذا النوع من (عمل) الأشخاص (المتباعدين) عن المثال، (المتطابقين) مع الواقع (المُزري)، حسبما يجترح د. الترابي!

ولعلَّ ممَّا يعضّد نسبة هذا التدبير إلى هذا المفكر والقائد السّياسي، حول إشكاليَّة (المثال والواقع) على صعيد (الدَّولة الإسلاميَّة) المطلوبة، عودته اللاحقة المستفيضة إلى أطروحته القديمة تلك، ضمن كتابه الوافي عن خبرة حركته، والتي أكد من خلالها أن هذه الحركة قد انتقلت، بدعوتها وفكرها، في

مرحلـة مـن تاريخهـا، مـن مجـرَّد الوقـوف عنـد (المطلقـات) و(المجـرَّدات) و(العموميات)، لتتطوَّر باتجاه (الواقعيَّة)، "وبدأ الفقه لديها، من بعد (التنطـع النظري) و(التحكم القطعي) و(العموم)، ممَّا هو (ميسور) في طرح قواعد الدين (الكليَّة)، يتجه نحو (المرونة)، ويتصوَّب نحو الأوضـاع الراهنـة. . و(يتكيَّـف) حسب وجوه (تطوُّراتها) ووقائع (تقلباتها). . وإذ لم يعُـد كلـه خطـاب دعـوة وجدل يورث (الإقناع)، أو وعـظ يجيّش عاطفـة الإيمـان، إكتسـب صـفة. . خطاب البيان الذي يشرح (ليَهدي) العمل، وليمهّد لتطبيق (الأحكـام). فمـن القضايا العمليَّة التي. . تناولهـا (فكـر) الحركـة، متفـاعلاً. . مـع (الواقـع): (تصوُّر) دستور إسلامي للسودان: 1956 ـ 1965م، و(كيفيَّـة) تحريـر المـرأة المسلمة ونهضتها بالسودان: 1974م، و(مشروع) نظام للمعاملات الاقتصاديَّة الإسلاميَّة: 1977م، و(سياسة) تطبيق القوانين الشَّرعيَّة: 1983م، و(اقتراح) لعلاقـات الجَّنـوب السـوداني وأوضـاع أهلـه مـن غـير المسـلمين: 1986م، و(التصوُّر الديني) لتعاطي الفنّ الحديث: 1982م، و(فقه) السّياسـة الشَّـرعيَّة في العلاقـات الخارجيَّـة وفي شـئون الأمـن والـدفاع في مـا يخُـصُّ السـودان: 1987م. . ومن صور المنحى (الواقعي) في (فكر) الحركة أنها آثـرت (التفكـر) علـى (التفيقـه). . تؤصّـل تحرُّكهـا بـ (الفكـر)، وتصـوّب (تفكرهـا) نحـو (الواقع)"[88].

(39)

وبالنظر إلى تلك النتيجة الـتي يرتبهـا د. الترابـي علـى تباعـد (المثـال) عـن (واقع) المسلمين، فإن سياق هذا المُجتزأ المطوَّل قـد يشـي بتعـارض جهـير بـين (الواقعيَّة)، من جهة، كإحدى المطلوبـات السَّـديدة في الفكـر والعمـل، وبـين

(الواقع)، من جهة أخرى، حالة كونه بديلاً يهدر (المثال) في نسق الفكر والعمل؛ فإلى أيّهما قصد د. الترابي؟!

الاجابة على هذا السؤال، علاوة على ما سبق إيراده من أن النظام السّياسي (المُبتعد) عن (المثال الأعلى) الإسلامي، و(المنتسب) إلى (واقع عجز) المسلمين، هو ذلك (الهادي) لحركة حياتهم، إنما تهشُّ، أيضاً، وبأكثر من إصبع، من فوق تمجيد د. الترابي لتصرُّف الحركة في (الواقع)، و(تكيُّفها) بحسب وجوه (التطورات) ووقائع (التقلبات)، ابتداءً من صياغة رؤيتها للدستور، ولـ (سياسة) تطبيق الشَّريعة، و(اقتراح) أوضاع الجَّنوب، وربَّما ليس انتهاءً بـ (كيفيَّة) تحرير المرأة، و(التعاطي) مع الفنّ الحديث، والعلاقات الخارجيَّة، وشئون الأمن.. الخ، بحيث يكتسي خطابها، بخصيصته هذه، طابع البيان الذي (يَهدى) العمل، ويمهّد لتطبيق (الأحكام)، متخففاً، في كلّ ذلك، من قيود (المثال الأعلى) الذي يطلُّ من (الصُّورة الأولى) لـ (الدَّولة الإسلاميَّة)، ومُلتمساً سُبُل التطوُّر باتجاه (واقعيَّة) تؤثر (التفكر) على (التفيقه) الذي لا يعدو كونه محض (مطلقات)، و(مجرَّدات)، و(عموميَّات)، و(تنطع نظري) و(تحكم قطعي)، على حدّ تعبير د. الترابي!

"أخشى أن تكون الحريَّة قضية (ظرفيَّة) نطالب بها عندما يكون (الظرف) غير مناسب لنا، وهنا يكون السقوط الرهيب"!

راشد الغنوشي

(40)

كان من الممكن، بـالطبع، تلقـي أطروحـات حركـة الإسـلام السّياسـي في بلادنا، كاجتهادات وتدابير (بشريَّة) تتعلق بسياسة (الدُّنيا)، ومناقشـتها، مـن ثمَّ، على هذا الأساس، وفق المعايير التي يخضع لها (الفكـر البشـري)، لـو لم يؤثر أهلها أن يردُّوها، ابتداءً، إلى ضرب من (التديُّن بالسّياسة) أو (توبة الدولة إلى الدّين)، على حدّ شائع مسكوكاتهم الاصطلاحيَّة، مما يصـوّرونه، حثيثـاً، على أنه وحده الالتزام بـ (صحيح الدين)، جاعلين ثنائيَّة (الإيمان والكفر) هـي معياريَّة أرائهم البشريَّة، لا (الصـواب والخطـأ) كمـا ينبغـي. وعلـة ذلـك، في تقديرنا، هـي الذهنيَّـة (الأحاديَّـة) نفسـها القائمـة في أسـاس بنيـة (الإقصـاء) و(الإحلال) الفكريَّة. فالترابي، مثلاً، يرى أن من وجوه (الكسب) الذي هيَّأته انتفاضة أبريل 1985م للجبهة الإسلاميَّة القوميّة، ليس، فقـط، إعـادة تنظـيم صفوفها، وتوسيع عضويَّتها، ومنافسـة الأحـزاب الأخـرى في منـاخ الحُرّيَّـات الديموقراطيَّة المستعادة، آنذاك، بل الطمع في "استيعاب القدرات الشعبيَّة القبَليَّة والصوفيَّة، ومحاولـة إدراج المجتمـع (كلـه) في الحركـة؛ فقـد أخـذت الجَّماعـة تتحوَّل (بطبيعتها) نحو أن (تكون) المجتمع"[89]، بل أن تكـون، في حقيقتهـا، نموذج المجتمع المسلم المرجو[90]. ولا تقتصر هذه الذهنيَّـة علـى محـض اهتبـال (فرصة) قد تتهيأ للحركة، من خلال (مفاوضتها) للمجتمع، لــ (إقناعـه)، في ظرف تاريخيّ مُوات، بـ (تمكينها) منه (كله)، و(إخضاعه) لـ (سـلطتها)، بـل تتجاوز ذلك إلى جعل مهمَّـة (تـذويب) المجتمـع بأسـره، و(صـهره) أجمعـه في (ذاتها)، غاية (سلطويَّة) أعلى تتصوَّب نحوها بكليَّاتها، قصداً وعمداً، بعد أن تتجسَّد هي نفسها في ما يطلق عليه د. الترابي (الجماعة الهادية)، بحيـث يكـون

(انبثاث) هذه الجماعة " . . في المجتمع بما يحيله (كله) إلى مثالها . . (ينبغـي) أن (تسعى) الجماعة (للتمكن) في مجتمعها، تدرُّجاً، حتى تستنفد جـدوى تميُّزهـا عنـه بصـفّ وصـورة" ، وبالنتيجـة "تصـبح (هـي) المجتمـع الجديـد القـائم بالدين "[91].

وبمـا أن المشـروع مطـروح في إطـار سـعي (الجَّماعـة الهاديـة) لــ (الـتمكين السّياسي)، في مجتمع موصوف بأنه غـارق، أصـلاً، في (واقـع مـزر)، حسـب تعبير الترابي، فإن وضوح التوجُّه نحو (إحالة) هذا المجتمـع (كلـه)، طوعـاً أو كرهاً، بالطبع، إلى (مرجعيَّـة الجَّماعـة)، أجهـرُ مـن أن تعتمـه غلالـة الـدَّعوة الناعمة لـ (استنفاد) الجَّماعـة لجـدوى (تميُّزهـا) عـن هـذا المجتمـع؛ مثلمـا أن (حُجَّة) تأسيس المجتمع القائم بـ (الدّين)، في هذه الحالة، لا تبرح كونها محض غطاء، على نحو ما، لمشروع المجتمع المحكوم بـ (الدَّولـة الدّينيَّـة)؛ ولا يعنـى كلاهما، في نهاية المطاف، سـوى سـعي (الجماعـة) الحثيـث لــ (فـرض) نمـط (تديُّنها) هي بـ (السّياسة) على المجتمع، أي، بلغة الـدُّنيا، (فـرض سُـلطتها) عليه (كنخبة حاكمـة)، بالضـرورة، خاصـة و" . . قـد تـوافر لهـا . . رصـيد (موثوق به) من الفكر (المركز) الذي (يؤمن) عليه من (الضَّلال)، و . . توافرت فيها، أيضاً، عناصر (عضويَّة قويَّة) . . يُعـوَّل عليهـا . . أن (تحمـل) الجمـاهير بقدوتها وقوتها إلى (مستوى أعلى)، و . . استوت لها خـبرة عميقـة . . تمكنهـا من (الإحاطة) بقطاعات (الشعب) دون انحلال في روابط (الجَّماعة)، أو ارتبـاك في نسقها "[92].

(41)

ولا ينفكُّ د. الترابي يتوسَّل إلى فكرته هذه بمنهج الاستدراكات (الواقعيَّة) على (المثال)، ولكن في سياق يعج بالمفارقات الضَّاجة، والتناقضات الصارخة، ونختار من صور ذلك ثلاثاً:

أولها: أن (التعدديَّة) لدى د. الترابي قيمة مدَّخرة للممارسة داخل (الجَّماعة الإسلاميَّة) وحدها، أو لحركتها في إطار (دولتها الدينيَّة) فحسب. فإذا حدث وأغرى (تراث الفتن)، على حدّ تعبيره ". . بمذهب يرفض التعدُّد. . ويسعى لاستئصاله (فإنه) يركب فتنة أكبر أو. . ينكر أصل ما فطر الله عليه البشر من تباين في الملة أو الجَّماعة أو الرأي. ولا ريب أن الجَّماعة. . بعد تجاربها قد عرفت التعدُّد وجوداً كما عرفت التوحُّد وجوباً، لكنها لم تبلغ بعد أن. . تطوّر تصوُّرات التعدُّد في سياق مجتمع إسلامي متمكن ذي سلطان سياسي متوحِّد" [93].

وثانيها: أن (الحريَّة) التي تقترن بـ (التعدُّد) هي، لدى د. الترابي، قضيَّة (ظرفيَّة)، ينظر إليها من زاوية مصلحة (حركته) وحدها. فعلى أيَّام دكتاتوريَّة النميري، التي صادرت حُريَّات وحقوق الشعب كله، أبرمت الحركة معها (صفقة) نالت بموجبها هامشاً معتبراً من (الحريَّة)، حيث ". . توخَّت رخصة تلك الحريَّة لتبني (قاعدتها) و(قوَّتها). . لأنها لم تكن ترجو (الإصلاح الإسلامي) إلا بتمكنها في السودان"، و". . قدر من الحريَّة لـ (الأعضاء). . ضمانٌ لـ (تديُّن) أوسع وأوقع أثراً، ولـ (وحدة) قوامها الوجدان والسلطان معاً" [94].

ولا بأس، لأجل تجسيم المفارقة والتناقض هنا، من أن نستدعي موقف المفكر الحركي الإسلاموي التونسي راشد الغنوشي من هذا (النوع) من (الحريَّة)، إذ يقول: ". . النضال من أجل الحريَّة هو من جوهر النضال من أجل الإسلام، وإذا اعتبرت الحركة الإسلاميَّة أن الحريَّة ليست قضيَّة جوهريَّة فذلك سقوط رهيب! والذي أخشاه أن تكون الحريَّة قضية (ظرفيَّة) بالنسبة لنا، نطالب بها عندما يكون (الظرف) غير مناسب لنا. وهنا يكون السقوط الرهيب. إننا نطالب بالحريَّة للإنسان أياً كان "[95].

وثالثها: أن موقف د. الترابي من قضيَّة (الديموقراطيَّة)، التي تتوقف ممارستها على توفر شرطي (التعدُّديَّة) و(الحرِّيَّة)، ظلَّ يتراءى دائماً، وكلما تناءت السُّلطة عن أن تتركز، بالمطلق، بين يديه، كما لو كان أكثر تقدُّماً ممَّا هو عليه لدى كثير من أئمَّة الإسلام السِّياسي. فهو، على العكس، مثلاً، من أبي الأعلى المودودي، أعلن، على أيام وضعيَّته الثانويَّة في تحالفة مع النميري، عن رفضه للمفهوم التقليدي لـ (الإجماع)، من حيث هو إجماع (الصحابة) أو (علماء) الدِّين، مؤكداً أنه (الرأي العام) لـ (جمهور المسلمين). ومن ثمَّ رأى أن "الحكومة، في الدَّولة الإسلاميَّة، يجب أن يقع اختيارها من قبل الشعب، وبناءً على الإرادة الحُرَّة لأغلبيَّة المسلمين"[96].

غير أن د. الترابي نفسه سرعان ما يعود، كما رأينا، وقد آل الأمر إليه أوائل تسعينات القرن المنصرم، ليحدِّد، بذهنيَّة (الإقصاء) و(الإحلال)، طبيعة (السُّلطة) في (الدَّولة الإسلاميَّة)، محكماً عليها قبضة (الحركة) التي ينبغي ألا تكتفي، فحسب، بـ (التمكن) في (مجتمع) مثقل بـ (واقع الانحطاط)، و(العجز)، و(الحظ القليل) من المقاصد (الإيمانيَّة)، بل عليها أن تعمد إلى (صهر) هذا المجتمع كله (صهراً) في (ذاتها)، و(صبِّه) أجمعه (صباً) في

قالبها، (فتبتلعه) بأسره (ابتلاعاً) داخلها، حتى لا يعود ثمَّة (مجتمع) أو (دولة) خارج (الحركة). وكفى بذلك مفارقة لأبجديَّات (الديموقراطيَّة)!

(42)

وما كان أغنى د. الترابي عن كل هذا التناقض لو لم تتعاور أداءه موجبات (التمكين)، ومقتضيات (الكسب) السُّلطاني، في وسط سياسي غير مُوات، وبيئة شديدة الفرادة، تعدُّداً وتنوُّعاً، فلربَّما كان أسهم في رفد حركة الفكر والثقافة والسّياسة في بلادنا عموماً، وداخل الجَّماعة المسلمة على وجه الخصوص، بعوامل النصاعة والتفتح، فهو القائل، في ساعة، ولا بُدَّ، من ساعات الصفاء الفقهوفكريّ النادرة، مستخدماً، بقصد أو بدونه، (قانون نفي النفي)، أحد أهمّ قوانين الديالكتيك الماركسي: ". . إن بين العرف الاجتماعي والتجديد الدّيني شيئاً من الجدليَّة التاريخيَّة؛ يأتي التجديد بتقويض بعض الأعراف القديمة تدرجاً، إما لأنها صيغت من قيم ليست من (الدّين)، أصلاً، بسبب (الغفلة)، أو لأنها صور (لعلاقات) كانت تعبر تعبيراً وافياً عن (التديُّن) في (ظروف) سالفة، ولم تعُد كذلك في (سياق تاريخي) جديد. ثم (يُحيي) التجديد القيم الدّينيَّة (الأصيلة)، ويوحى (برؤى) جديدة في صور (التعبير) عنها في السياق الجديد، (فيقترح) سُنناً سلوكيَّة جديدة تجسّد (التديُّن) الاجتماعي، وتنشر روح (الدّين)، حيث تمضي بها تقاليد سارية، وذلك حتى تدور الدَّورة، ويأتي زمان (تجمُد) فيه أشكال السُّلوك المتقادمة، وتغدو التقاليد (عائقاً) لنشوء تعبير متجدّد عن (التديُّن). . "[97].

ولئن كان د. الترابي قد صمت عن بيان المعياريَّة التي يمكن، بالإحالة إليها، التفريق بين ما هو (دين) وما هو (غفلة)، الأمر الذي ربَّما يحيط بشئ من

الغموض، إن لم يكن التناقض، تصوُّره لمدى التأثير المتبادل بين (الواقع) و(المثال)، فإن سداداً كثيراً، مع ذلك، يصيب طلاقة استخدامه للمنهج (الدّياليكتيكي)[98] في النظر إلى تبدُّل الأزمنة والأمكنة، وتغيُّر السياقات التاريخيَّة، كخلفيَّة للتحوُّلات التي تطرأ على أنساق (التديُّن) (المتحرِّك)، باعتبار ذلك، بداهة، انعكاس آخر للاقتصاد السياسي للمكان والزمان المحدَّدين.

(43)

مهما يكن من شيء، فإن الإقرار باستحالة استنساخ (المثال)، على خلفية الوعي بأثر تبدُّل الأزمان وحراك السياقات التاريخيَّة، لا يصحُّ، في ذات الوقت، أن يُتخذ تكأة للقطع مع ذلك (المثال)، وإدارة الظهر له نهائيّاً. بهذا الاحتجاج الصارم يجابه د. عبد الوهاب الأفندى أطروحة د. الترابي، ويستفيض في ما يسمّيه (المعضلة الخلدونيَّة)، أو الإشكاليَّة التى أثارها عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ ـ 1406م)، بتناوله لعلاقة (الواقع) بـ (المثال) في المجتمع الإسلامي، متبنياً (الواقعيَّة) كحلّ يتمثل "في إخضاع المثال للواقع[99]، والحقّ للقوَّة.. حين أعلن أن نموذج الخلافة الراشدة نموذج (وقتي) لا يصلح لعالمنا الذى يحكمه النقص والفساد"[100]. ويتخذ الأفندي موقفاً نقدياً من هذه الأطروحة الخلدونيَّة، واصفاً إيَّاها بأنها "..لا تختلف كثيراً عن أطروحات مكيافيللى وهوبز التي مثلت أساس ولب الفكر السّياسي الحديث، وهى، في نفس الوقت، نقيض النظرة الإسلاميَّة الحقة التي تسعى إلى إخضاع (الواقع) لـ (المثال)، وليس العكس"[101]. ويرمي الكاتب إلى إدارة (الواقع) بشروط المبادئ العامَّة لـ (المثال)، لا على طريقة (سرير بروكست) في الأسطورة[102]!

ويستفيض الكاتب في تناوله الناقد للتنصل الفكري عن (المثال) بمبرّرات (الواقع) المتخثر، فيعرض لـ (المقدمة) التى ضمّنها ابن خلدون أطروحته المعروفة حول الأسباب (الطبيعيّة)، أو (الاجتماعيّة) بالمصطلح الحديث، والقائمة في (عصبيّة) التماسك العشائري، وما يقوم مقامها من ولاءات، باعتبارها الرباط الحافظ لتماسك الوحدات الاجتماعيّة، والمشكل، من ثمّ، لأساس السُّلطة السّياسيَّة، كما يضاهي هذا الاتجاه بـ (المكيافيلليّة)، نسبة إلى المفكر الإيطالي نيكولو مكيافيللى (1496 ـ 1527م)، الذي شدَّد في كتابه (الأمير) على علو مكانة المنطق الخاص بالممارسة السّياسيَّة، وقوانينها الباطنيَّة، فوق أي اعتبارات أخلاقيَّة أو غيرها؛ وإلى ذلك (الهوبزيَّة)، نسبة إلى المفكر البريطاني توماس هوبز (1588 ـ 1679م)، الذي أكَّد، أيضاً، في كتابه (اللوثايان **Leviathan**)[103] على أن (الأمن) و(النظام) يفترضان، عمليَّاً، وجود قوَّة قاهرة يسلم لها الجميع بسلطان مطلق لا يتقيَّد بغير مرجعيَّته الذاتيَّة، ومنطقه الخاص[104].

وبصرف النظر عن موقفنا من مضاهاة الكاتب، في السّياق، لنظريَّتي ابن خلدون وماركس بنظريَّتي مكيافيللي وهوبز، فإن ما يهمنا إبرازه هنا هو نقده هذا لمقابلة (المثال) بـ (الواقع) مقابلة تهدره، بالكلية، فتسقطه من حسابات الممارسة السّياسيَّة!

(44)

غير أن المدهش، حقاً، هو أن رخصة التحلل من (المثال)، في أطروحة د. الترابي، تكتمل، كما قد رأينا، باسم (المثال) نفسه، فينفسح المجال واسعاً لشتى صنوف (الإسلام المؤجَّل) لحساب (واقعيَّة) تتأسَّس على مبرّرات العجز،

وانحطاط (الواقع)، وبؤس الإيمان، وليس على تحدّيّات التطوُّر، ومستجدَّات (الواقع) الشَّاخصة في أفق الفكر الإسلامي المعاصر، والذي لم ولن يكون شيئاً مذكوراً إذا ما انبتَّ عن (مثاله الأعلى)، لينتهي أمره برمته إلى محض دعوة جهيرة لتأسيس (دولة دينيَّة) غريبة عن الإسلام، عن مبادئه، ومثله، ومنظومة قيمه، ومقاصده الكلية؛ دعوة تستبدل تحقير الإنسان بتكريمه، ومصادرة العقل بتوقيره، وتحلُّ الظلم محلَّ العدل، والقهر محلَّ الحريَّة، والقمع محلَّ الحوار!

فإذا كان الاستبداد السّياسي، تحت غطاء (السُّلطة الدينيَّة) أو (الحكم بالحقّ الإلهي)، قد شاع، بعد انقلاب الخلافة الرَّاشدة إلى ملك عضود، في أغلب فترات الدَّولة الإسلاميَّة؛ وإذا كانت حلقات المأساة ما تنفكُّ تتصل إلى يوم الناس هذا، يفاقم منها (واقع) الجمود الذي حاق بـ (العقل) المسلم لما يربو على الألف عام؛ فإن شيئاً من ذلك لا يصحُّ أن ينهض مبرّراً للابتعاد عن (المثال) واستعادة النماذج السيئة.

(45)

يرتب د. الترابي على استحالات (المثال)، اليوم، في (واقع) المسلمين المزري، موقفين متعارضين تماماً: فعلى حين يحضُّ حركته على نسبة (نظامها السّياسي) إلى هذا (الواقع)، لا إلى (المثال)، فإنه يستمسك، في ذات الوقت، بما يسميه (الطبيعة الدينيَّة) لهذا النظام السّياسي، رغم كون (الطبيعة الدينيَّة) أدنى لأن تتجلى (كمثال) بالأساس! وبالتالي ترتبك أطروحته ارتباكاً شديداً من وجهين:

فمن الوجه الأول: لا يعود مفهوماً كيف يتخذ (طابعاً دينياً) مثل هذا (النظام السّياسي) المؤسَّس على (التحلل) من (مثال) دولة الراشدين، والمنتسب إلى

(الواقع) المزري، المثقل بـ (العجز) و(قلة الإيمان)! بل لا يعود مفهوماً كيف يمكن أن يصبح مثل هذا النظام (هادياً) للمسلمين في حركة حياتهم " . . من حيث يقومون اليوم . . ليسلكوا الطريق بإذن الله إلى كمالات الإسلام! "[105].

أما من الوجه الآخر: فإنه بمستطاع أعجل نظر أن يلمح أن د. الترابي يطابق بين مطلوبات (التوحيد) في (الإيمان) وفي (النظام السّياسي)، بقوله: إن الإسلام " . . دين توحيد يجعل الحياة كلها، محياها، ومماتها، ونسكها، وشعائرها، وقوانينها، وأسس بيعها وشرائها، وسياستها . . وأخلاقها، وأسس معاملاتها، معاشاً وسياسة، كلها عبادة . . ولكن الله سبحانه وتعالى يبتلي الناس عبرها (فيشركون) بعض (إشراك)، أو كلَّ (إشراك) . . في مجال (السّياسة) كما . . في كلّ مجالات الحياة . . في العلم وفي الاقتصاد "[106].

وهنا ينطرح السؤال الحائر: إذا كان (الشّرك) بالله سبحانه وتعالى يعني، ببساطة، أن يُعبَدَ معه غيره: "لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بنى إسرائيل أعبدوا الله ربى وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرَّم الله عليه الجَّنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار" (72؛ المائدة)، أي من يجعل معه "في العبادة غيره" (الجلالين)، أو "يعبد معه غيره" (ابن كثير)، أو "يعتقد معه موجداً" (القرطبي)؛ فما هو المعنى الذي أراده د. الترابي بموضوعته عن (الشّرك في السّياسة)، في حين أن هذه (السّياسة)، كما قد رأينا، هي من (الفروع) التي تحتمل الاختلاف بمعايير (الصَّواب والخطأ)، وليست من (الأصول) التي تستتبع التوحيد والتوحُّد: الألوهيَّة، والنبوَّة، واليوم الآخر، والتي تستتبع (الإيمان والكفر)، حيث الخطأ في الإمامة لا يوجب شيء منه التكفير، كما في قول أبي حامد الغزالي؛ لكونها ليست من (أصول) الاعتقاد،

كما في قول الشَّهرستاني؛ بل هي من (الفروع) المتعلقة بأفعال المكلفين، كما في قول الأيجي والجرجاني؛ فلا هي من أركان الإسلام، ولا من أركان الإيمان، ولا من أركان الإحسان، كما في قول ابن تيمية؛ وإنما هي سلطة بشريَّة يقيمها الناس رعاية لمصالحهم العامَّة، كما في قول عبد الرحمن ابن خلدون؟!

ولَمَّا كان من المستبعد الحصول على إجابة شافية تفض مغاليق هذا التناقض، فإن الاستنتاج المنطقي الوحيد، للأسف، والذي يمكن أن ترسو على ساحله كلُّ هذه الأشرعة المملوءة برياح الاستفهام المتعجِّب، هو احتياج (حركة الترابي) المُلِح لتأسيس (دولتها/ نظامها السّياسي) على النمط الثيوقراطي الاستبدادي الذي يعمد إلى نفي (الآخر) نفياً عدمياًّ، ثم لا يكون ملزماً، في ذلك، بالتحاكم لأيَّة مرجعيَّة أخرى سوى المنطق (السُّلطاني) الخاص، وقانونه الباطني، بحكم طبيعة المشروع نفسه القائم في بنية (الإقصاء والإحلال)، والمتجه، أجمعه، نحو نفي المجتمع بأسره، عن طريق اختزاله إلى صورة (الحركة) التي ينبغي أن يتوفر لها من عوامل (التمكين) ما يؤهلها لـ (الإحاطة) بقطاعات الشعب، بحيث "... تصبح هي المجتمع الجديد القائم بالدّين"، ممَّا سبق إيراده من أقوال د. الترابي. وغير خاف، بالطبع، أن المقصود بـ (الدّين)، هنا، هو نمط (التديُّن) الطليق، المتحرر من سلطة (المثال)، والذي تعتمده (الحركة) والقائمون بأمر (دولتها/ نظامها السّياسي)، ليس لفرضه، فحسب، على (المجتمع الجديد)، بل لامتصاص (المجتمع) و(الدَّولة) بكاملهما، وقولبتهما في صورة هذه (الحركة)، الأمر الذي يضعها، بلا شكّ، في حالة نزاع مستمر مع هذا (المجتمع) وهذه (الدَّولة)، فتستنفرهما، بالضرورة، لمصادمتها، غلباها أو غلبتهما!

وربما أعانتنا على استيعاب هذه الصورة شهادة العميد طيار (م) فيصل مدني مختار، عضو مجلس قيادة انقلاب (الإنقاذ)، وأحد الذين (مكَّنوا)، بقوَّة السّلاح، لسلطة (الحركة) في سنواتها الأولى، حيث يقول عن الفترة من 30 يونيو 1989م إلى مايو 1991م: "في هذه الفترة برزت بشكل واضح هيمنة (التنظيم) على (مقاليد الأمور)، وكانت (الدَّولة).. مهمشة تماماً.. وقد ذهبت للدكتور الترابي في بيته بالمنشيَّة وقلت له: إن هذه الازدواجيَّة سوف يأتي يوم إما أن (تبلع) الدَّولة التنظيم، أو أن (يبلع) التنظيم الدَّولة، أو أن يقع بينهما أمر لا يعلم منتهاه إلا الله"[107].

(46)

إن النزوع لإحلال (طلاقات التديُّن) محلَّ (ثوابت الدّين)، توسُّلاً لإنجاز (الإحاطة) بـ (المجتمع)، وتذويبه، بالكامل، في جسم وعقل (الحركة) و(سلطانها) المتخفف من قيود (المثال)، يُجلي، ولا بُدَّ، نموذجاً حيَّاً لأطروحة الكواكبي التي سبق أن عرضنا لها حول احتياج (الاستبداد) لتدعيم (سلطانه) بماهاته، لا بمبادئ (الدّين)، وقيمه، ومقاصده الكليَّة، وإنما، فقط، بقدرته الاستثنائية على التأثير في نفوس البشر، حتى يتيسَّر استرهابهم لحساب هذا (الاستبداد)، بحيث "يعظمون الجبابرة تعظيمهم لله"، على حدّ تعبير الكواكبي المار ذكره.

الدولة (الدينيَّة)، إذن، وليست (الإسلاميَّة) من زاوية الهويَّة الحضاريَّة التاريخيَّة، والفارق بينهما جلي، هي المطلب الرئيس ضمن شعار (التديُّن بالسّياسة)، وفق غالب الصورة التي يجرى طرحه بها، من حيث هو اختزال

(المثال) إلى محض (طاقاته التأثيريَّة)، لا أكثر ولا أقل، واحتطاب (الواقع) بما يتيح من سوح التبحبُح في أكناف (مقاصده السلطانيَّة) دون قيد أو شرط!

لذا، فإن أحوج ما يحتاجه أيٌّ مشروع نهضوي في بلادنا، بالثقل الإسلامي التاريخي فيها، هو التخلص من ذهنية (الدَّولة الدينيَّة) التي جابهتها البشريَّة بمحض الفطرة السليمة، بينما لا نزال نرزح تحت سنابك استلابها، رغم أننا لا نكفُّ عن التباهي بأن لدينا ما هو أرفع من محض الفطرة السليمة: الرسالة الخاتمة التي تعلمنا أن ما آتانا الرسول (ص) فإليه، أما أمور (دنيانا) فنحن أدرى بها، إشارة إلى الحديث الشريف الذي يكاد د. الترابي يتحاشاه في كل إسهاماته الفكريَّة!

"أحاطت (الحركة الإسلاميَّة) بالمجتمع.. وتأهلت لأن توحّده كله في إطارها، وتتمكّن فيه بنمطها من التديُّن الأتمّ، والولاء الأرشد، في سبيل استكمال التحوُّل الاجتماعي الإسلامي الشامل.. وأخذ توجُّهها يتزكّى.. نحو صفّ مطهَّر في كيفه، مقدَّر في كمِّه"!

الترابي عن حركته قبل المفاصلة

"المؤتمر الوطني مجهول الهويَّة.. مصنوع.. اختلطت فيه رابطة الدّين برابطة السلطان.. ومتوسط التديُّن والتربية فيه ضعيف.. ومحاولة إبعادي عن السُّلطة كانت محاولة لإبعاد كلمة الإسلام وأصل الدّين"!

الترابي بعد المفاصلة

سواء صحَّت تهمة (الدَّولة الدّينيَّة) في حـق (النخبـة الحاكمـة) أم أعضـائها (أولي الأمر)، فإن المرء قد لا يحتاج، لأجل التدليل على مفارقة مطلبها نفسه لما يُفترض أن يشكل (مثالها)، دَعْ مصادمته لـ (أصول) العرفان الديني، إلى أكثـر من النظر في بعض تطبيقات (الحركة) على نموذج (دولتهـا) في السـودان، ومـن ذلك:

(1) أن د. الترابي كان قد أثنى، في خـواتيم ثمانينـات القـرن المنصـرم ومطـالع تسـعيناته، ثنـاءً عظيمـاً علـى هـذه (الحركـة) قـائلاً إنهـا " أحاطـت.. بالمجتمع.. وتأهلت لأن توحّده كله في إطارها، وتتمكن فيـه بنمطهـا مـن التديُّن الأتمّ، والـولاء الأرشـد، في سـبيل اسـتكمال التحـوُّل الاجتمـاعي الإسلامي الشامل"، وكال المدح لتوجُّهها الذي أخذ، حسب رأيه آنـذاك، ".. يتزكى.. نحـو صـفّ مطهَّـر في كيفـه، مقـدَّر في كمِّـه"، ولأن ".. دواعي التحوُّل نحو الشَّعبيَّة كانت ملحَّـة، وثقـة الأخـوان كانـت مطمئنـة، وتوكلهم كان كبيراً، (فقد) أحدثوا التحوُّل (فجأة)، ورتبوا منهاجاً للانتقال يحفظ خير القديم في إتمام الوعي بالتربية الفرديَّة، وإحكام التنظيم والحركة، ويجمع إليه خير الجديد من تعبئة وسائل التربية الإجماليَّـة، وقـوى الجمـاهير المؤمنة في سبيل بسط (التديُّن) في المجتمع، وتمكينه في (الدولـة).. توازنـت الحركة فألفـت بـين (الصـفوة) و(العامـة).. (و) ألقـت أساسـاً (لوحـدة) المجتمع المسلم"[108]. كما أطنب في تقـريظ (الجَّماعـة) الـتي أعانهـا "..

على تجاوز (محاذير) الانفجار الشَّعبي. . أن قد توافر لها. . رصيد موثوق من الفكر المركز الذي يؤمن عليه من الضلال والتبدُّد. . و. . عضويَّة قويَّة صاغتها وأنجبتها التجارب والمجاهدات يُعوَّل عليها إذا التحمت بالجماهير ألا تتلاشى أو تتسيَّب أو تتدهور بل أن (تحمل) الجماهير (بقدوتها) و(قوَّتها) إلى مستوى أعلى، و. . استوت لها خبرة عميقة في (فنون التنظيم) يُرجى أن تمكنها من (الإحاطة) بقطاعات الشعب دون انحلال في روابط الجَّماعة، أو ارتباك في نسقها المحكم، أو تراخ في فعاليتها العالية "[109].

(2) مع كل ذلك، عاد د. الترابي، بعد ما لا يزيد عن العقد الواحد، وقد انقلبت عليه (دولة) حركته (الدينيَّة) التي لطالما مدحها، ونظَّر لها، وسلخ عمراً بأكمله في تأسيسها، ووصفها بأنها مبرَّأة من أمراض (التلاشي) و(الانحلال)، عند الالتحام بالجماهير، بل هي مؤهَّلة، بـ (قوَّة القدوة)، لـ (حَمْل) هذه الجماهير إلى أعلى، فشنَّ عليها، هذه المرَّة، أعنف هجومه، وجام غضبه، بقوله عنها، في محاضرته الشهيرة بجامعة القرآن الكريم مساء 9/ 2/ 2000م، إنها: "تركت الجماهير تماماً، وصارت حركة إسلاميَّة بغير قاعدة"، وإن حزبها، المؤتمر الوطني، "مجهول الهويَّة. . مصنوع. . (اختلطت) فيه (رابطة الدّين) بـ (رابطة السلطان). . ومتوسط (التديُّن) و(التربية) فيه (ضعيف). . والولاء (ضئيل). . و(الخلق) لا يقتضي (الالتزام) لـ (الجَّماعة). . ولا (مناصحة) فيه أو (محاسبة). . و(ضعفت) فيه أمانة (السر) وأمانة (المال). . وصار هناك (صمت) و(تجاوز) عن (التجاوز). . و(غابت) عنه (الشُّورى). . حتى (نسيناها). . والقيادات العليا فيه لا تأبه لـ (عهد البيعة)، لأنها جاءت من جماعة لا تخضع لـ (عهد) بل لـ (قائد) و(زعيم). . "! وإن (الحركة) كانت تعدُّ لإقامة (دولة إسلاميَّة)

في السودان "ولكن الخطة (ماتت). . "! ويحمّل الاستراتيجيَّة المعتمدة المسئوليَّة عن كل ذلك، حيث "أن طاقات الدّولة اتجهت إلى (القوَّة) بدلاً عن (الدَّعوة). . (و) ألهت الناس بـ (السّياسة) بدلاً عن (الثقافة). . "! ثمَّ يعرج بنقده اللاذع للاقتصاد مؤكداً "أنه (خرج) من (الدّين). . وأن بعضاً ممَّا جرَّه ذلك على الاقتصاد هو (انحطاط أخلاق) بعض الذين (دخلوا السوق). . وأن (محاربة الرّبا) ما زالت (شعاراً) بعد! "[110].

(48)

لكن، ولأن زعيم حركة الإسلام السّياسي في السودان ما يزال يستعصم بذهنيَّة (الدَّولة الدّينيَّة)، فإن مردَّ سياسة (دولته الأنموذج) لا بد أن يكون لـ (الدّين)، لا إلى (عقول) البشر. ويتبدى ذلك، بخاصة، في قوله في ذات المحاضرة: ". . علينا أن (نصوِّب) على (الخلاف)، وإن ذلك سيقود لتجربة إذا ما تجاوزناها سنثبت (للعالم أجمع). . أن الإسلام (يستطيع) أن (يقود) أهله إلى (تجاوز) الفتن السّياسيَّة"[111]. فإذا تتبَّعنا منطقه إلى نهاياته القصوى، فإن سؤالاً مشروعاً سيبرز، حينئذ، وبداهة، كالآتي: ها هم (بشر الحركة) لم يتجاوزوا، بعد، خلافاتهم، فهل يعني ذلك، أن الإسلام (لا يستطيع) أن (يقود أهله) إلى (تجاوز) الفتن السّياسيَّة؟!

ويقول في ذات السياق: "حال تجاوزنا للأزمة قد (يعود) بعضنا و(يتوب)، ولكن البعض قد (يضيع) ويعود كما بدأ! "[112]. ورغم أنه لم يفصح عمَّن (سيعود!)، وإلى أين (سيعود!)، وعمَّن (سيتوب!)، وإلى من (سيتوب!)، في قضايا خلاف (بشري) حول أمور (سياسيَّة/ دنيويَّة)، إلا أننا، من واقع عُشرتنا مع استخدامات حركة الإسلام السّياسي في بلادنا، وأدبيَّات د. الترابي تحديداً،

لهذه المصطلحات (الدينيَّة)، نستطيع أن نتكهَّن بهويَّة (التائبين)، ومضمون (توبتهم)، وإلى من (سيتوبون)! لقد طابق الرجل بين (ذاته) وبين (كلمة الإسلام) و(أصل الدّين) حين اعتبر استهدافه بترتيبات (مذكرة العشرة ـ ديسمبر 1998م)، و(قرارات رمضان ـ ديسمبر 1999م)، والتي أقصته من السُّلطة، (خروجاً) على (الدين)، وذلك في قوله: "إن محاولة إبعادي عن السُّلطة كانت محاولة لإبعاد كلمة الإسلام وأصل الدّين!"[113]؛ أو كما وصفها د. علي الحاج، أحد أقرب معاونيه، بأنها "عمل دقيق.. يمثل تمريراً لفصل الدّين عن الدَّولة!"[114].

وسواء صحَّ ما نسب إلى نائب رئيس الجمهوريَّة من تصريح، خلال مخاطبته لطلاب جامعة الخرطوم، مساء 15/ 2/ 2000م، حول آفاق مفاوضات السَّلام مع (حركة قرنق)، بأن الحكومة "لا تمانع في الحوار حول مسألة (فصل الدّين عن الدَّولة) إذا كانت هذه القضيَّة تهدّد وحدة السودان"، أم صحَّ بيان رئاسة الجمهورية النافي، بتاريخ 19/ 2/ 2000م، لورود التصريح بهذا المعنى، فإن هبَّة د. الترابي وبعض معاونيه لمناوئة ذلك التصريح، وذيول وعقابيل تلك الحادثة، تكتسي، هنا، دلالة خاصة، حيث اعتبر السيد يسين عمر الإمام، أحد المقرَّبين للترابي، وعضو هيئة قيادة حزب المؤتمر الوطني، وأمينه بولاية الخرطوم، آنذاك، أن مسألة فصل الدّين عن الدَّولة "مستحيلة، وقد لا يستطيع أحد أن يقدم على قرار من هذا القبيل"[115].

بعد ذلك بيومين أكد د. الترابي نفسه للصحفيين، بمقر المؤتمر الوطني الذي كان ما يزال يشغل منصب أمينه العام، تعليقاً على التصريح المنسوب لنائب الرئيس: "إن ما قيل عن فصل الدين عن الدولة.. جاء في سياق المفاوضات مع حركة التمرُّد". وأضاف: إن هذه الصيغة وردت و"وقعت في بعض

الأوراق، لكــن الصــحفيين لا يطلعــون علـــى الأوراق الـــتي تـــذهب إلى المفاوضات" ، معتبراً أيَّ حديث في هذا الاتجاه "حديثاً ليس فيه عقـل أصـلاً" ! وعلى حين لم ينس التأكيد على موضوعته القديمة بأن "النظام الأساسي للمؤتمر الوطني موحَّد، والإسلام دين توحيـد" ، أضـاف، واصـفاً الحـديث المنسـوب لنائب الرئيس بقوله: "هذا كفر ببعض الكتاب وإيمان ببعضه"(116).

وها نحن لا نروم اهتبال فرصة قد تكون مواتية، إنْ كنا نروم سجالاً دائريـاً، لا حواراً بناءً، للتعقيب المتثائب الكسول بأن ما (كشـف) عنـه د. الترابـي قـد وقع، حسب ما يُفهم من حديثه نفسه، أيَّام كان يتربَّع في قمة السُّـلطة، دون أن يجأر، وقتها، بشكوى، أو تندَّ عنه نأمة احتجاج!

(49)

مع ذلك فإننا لا نملك، بإزاء سلاح (التكفير) الذي شهره د. الترابي، بغتة، في وجه نائبه السابق، سوى أن نعود للتأكد من تنـاقض ذلـك الموقـف مـع رأي قديم له سبق أن أفضى بـه، هـو نفسـه، للكاتـب والصـحفي التونسـي محمـد الهاشمي الحامدي، عندما سأله عن (التكفير والتكفيريين)، قائلاً إنها "ظـاهرة تاريخيَّة في الدّين. . هذه الأمراض تصيب المسلمين كما أصابت من قبلهم أهـل الكتاب. . بذلك أنا لا أبالى كثيراً بأمثال هؤلاء، وأعرف أنهم إما بقيَّة من أهـل القديم حفظوا الدين محفوظات وتقاليد ميتـة، وهـؤلاء يتلاشـون تقليـديّاً، ولا أريد أن أصـوّب إلـيهم نظـراً هامـاً، أو آخـرون يريـدون أن يحمـوا مصـالحهم وأهواءهم بأن يسلطوا من داخل جبهة التديُّن من يسـكت هـذا التـديُّن الجديـد الذي سيحول نظام الحكم ونظام الاقتصاد ونظام الثقافـة والعلـم تحـويلاً يـؤذى أهواءهم ومصالحهم، أو إذا كان من وراء هؤلاء آخـرون في الغـرب يـرون أنـه

يمكن أن تثير حفيظة المسلم على المسلم لتضرب واحداً بأخيه . . لكن ما أحسب أن الذين أشرت إليهم . . هم الآن قوة ذات وزن تستحق أن نفرط في طاقاتنا المحدودة التي نسخرها لحمل الدّين و . . الدُّنيا كلها، ونصرفها للعناية بهؤلاء وترهاتهم. دعهم يتحدثوا حديثهم! "(117). ولا نظننا مستطيعين إضافة حرف واحد لهذا الإفصاح البليغ!

(50)

على أنه لم يكد ينقضي عام واحد على (جردة) د. الترابي وتيَّاره ضد التصريح المنسوب إلى نائب الرئيس باستعداد نظامه للتعاطي مع مطلب (فصل الدّين عن الدَّولة)، حتى أبرم حزب الترابي نفسه، في جنيف، مذكرة تفاهمه الشهيرة مع الحركة الشعبيَّة بتاريخ 19/ 2/ 2001م، والتي أدانت النهج الانقلابي الشُّمولي، والمشاريع الأحاديَّة للحكم، والعدوان على الحريَّات، وانتهاكات حقوق الإنسان، وعدم الاعتراف بواقع التعدُّد والتنوُّع الدّيني والسّياسي والثقافي في السودان، والتنكر لحقّ تقرير المصير كحقّ إنساني مشروع، ونادت بتجاوز أجواء التفاوض السَّابقة مع النظام، ومقاومته، سلمياً، حتى يتخلى عن نهجه الشُّمولي، كما نادت بضرورة إلغاء القوانين المقيّدة للحريَّات (قوانين الترابي نفسه)، وعدم سَنّ أخرى جديدة، ورفع حالة الطوارئ، وإطلاق سراح المعتقلين، والتوصُّل لاتفاق سلام عادل، ووحدة طوعيَّة، وحلّ وطنيّ للأزمة السودانية يقرُّه الشَّعب وقواه السّياسيَّة كافة، وكذا بناء ديموقراطيَّة حقيقيَّة تصون الحريَّات والحقوق، وتضمن التداول السّلمي للسُّلطة في إطار حكم لا مركزي، وطالبت، إلى ذلك، بالتراضي على عقد اجتماعي جديد لا يسمح بالتمييز بين (المواطنين) على أساس الدّين أو الثقافة أو العرق أو النوع أو الإقليم، وباعتبار المحاسبة على القمع والجرائم التي

ارتكبت أمراً مشروعاً وضرورياً لمستقبل الحياة العامة، وبانتهاج سياسة خارجيَّة تقوم على مبادئ حسن الجُوار، والتعاون الإقليمي والدولي، وعدم التدخُّل في شئون الآخرين.

فلئن لم يكن صدور مثل هذا الطرح، وقتها، من (حركة قرنق)، اتفق الناس أم اختلفوا معها، باعثاً على أدنى دهشة، أو حيرة، أو استغراب، فإن (تيَّار الترابي) فجَّر، على العكس من ذلك تماماً، كلَّ بواعث الدَّهشة والحيرة والاستغراب معاً، حين عَمَدَ، بإبرامه هذه المذكرة، للإقرار، صراحة، وعلى خلاف كلّ نهجه السابق، بأن (السّياسة) شأن دنيويٌّ محض، تدور رحاه في الأرض، لا في السماء، فأعملَ بذلك ممحاة شديدة المضاء، ليس فقط على تاريخ طويل من أدائه السّياسي، بل، وأيضاً، على مجمل طروحاته الفقهوفكريَّة المعلنة، سطراً سطراً، بل كلمة كلمة، وحرفاً حرفاً.

ومع ذلك فليست المشكلة في شئ من كلّ هذا، وإنما في كونه قد أقدم على ذلك كله دون أن يتكبَّد تقديم تفسير مقنع في إطار شكل مناسب من أشكال (النقد الذاتي) المطلوب بإلحاح، والذي لا مناص، في مثل هذه الحالات، من تقديمه، باستقامة، أمام الشعب بأسره، حيث لا سبيل، في جبهة الفقه والفكر بالأخص، لفهم أو قبول مثل هذه التقلبات الهوائيَّة **somersaults** بلا شروحات مقنعة، حتى لو أمكن (ابتلاع) ذلك أحياناً، وإنْ على مضض، في جبهة السّياسة، وحيث لا تورث أية محاولة لتفادي هذا (النقد الذاتي)، أو التغافل عنه، سوى الحيرة، بل الإرباك، بل الضرر البليغ، بالضرورة، وبكل المعايير، وهو مآل لا يعقل أن يكون مرغوباً فيه بالنسبة لأيَّة حركة سياسيَّة.

(51)

رغم أن تلك المذكرة لم تتناول، صراحة، علاقة الدّين بالدَّولة، حسبما هي مطروحة، مصطلحاً وشعاراً، في فكر د. الترابي، إلا أن ثمَّة أمرين يضيئان، مع ذلك، حقيقة اشتمالها على هذه المسألة ضمناً، وإن كان ذلك في اتجاه مغاير تماماً لأطروحة د. الترابي الفقهيَّة تحت عنوان (التديُّن بالسّياسة)، أو (توبة الدَّولة إلى الدّين)، والتي تشكل الركيزة الأساسيَّة ضمن أجندة حركة الإسلام السّياسي الحديثة في السودان، والمتمثلة في طلبها الحثيث، في كلّ الأحوال، للسُّلطة أو (التمكين)، بصرف النظر عن كون هذه الحركة متحدة متضامَّة، أم متفرّقة متشاكسة:

الأمر الأول: أن المذكرة نَحَت، بفكرها ولغتها ونبرتها ومزاجها العام، منحى يقطع، دون مواربة، مع صمديَّات طرح (الدَّولة الدّينيَّة) القديم، المفارق للإسلام نصاً ومثالاً، والقائم على المطابقة، بلا سند أو طائل، بين (التوحيد) كمفهوم (ديني) وبينه كمفهوم (سياسي). ومع أنه ما من شكّ، البتة، في أن هذا التحوُّل يعتبر، من الناحية الموضوعيَّة، أمراً حميداً، إلا أن المشكلة تكمن في أن حركة الإسلام السّياسي، بقيادة د. الترابي، ما تكاد تبدى نزوعاً، في بعض أحوالها، للفكاك من أسر تلك الصَّمديَّات، والتهيُّؤ لنفض يدها عن عصيدة صمغها اللبيك، حتى تعود لتنكص، في أحوال أخرى، على أعقابها، مسارعة للتوحُّل في ذات المأزق مجدداً، وبلا هوادة، المرَّة تلو المرَّة. وكم في طروحات د. الترابي الفقهوفكريَّة من نماذج تكاد تلامس أفق الحقّ، بل تكاد تصيب كبده، حتى ليبدو ألحن بحجته من كثير من خصومه ونقاده، لولا تغيُّر مواقفه بلا نقد ذاتي، ولولا تبدُّل أقواله بلا

تفسير مقنع، ولولا شبهة طلبه (التمكين) من أي سبيل، كمنهج يجرح التجرُّد. وعلى كلٍّ فإن السؤال الذي ما يلبث أن ينطرح، هنا، بإلحاح، هو: ما تراه، على وجه اليقين، الشيء الذي ما تنفكُّ تطاله يد التغيير، المرَّة تلو المرَّة، بين كل حال وحال: (المطلق) أم (النسبي)؟! (النصُّ المقدَّس) أم (الفقه البشري)؟! (ثوابت الدّين) أم (متحرّكات التديُّن)؟!

الأمر الثاني: أن حقيقة تأسيس معادلة (الحقّ) و(الواجب) على مبدأ (المواطنة)، لا (الدّين)، تكفي بمجرَّدها للإشارة القويَّة، إن لم يكن للدَّلالة الحاسمة، إلى تخلي تيار د. الترابي، في هذه المذكرة على الأقل، عن قطعيَّات فقه (الدَّولة الدّينيَّة) القديم الذي يلتبس فيه (الدّين) بـ (الدُّنيا)، و(الخطأ) بـ (الكفر)، و(الاختلاف السّياسي) بـ (الخروج عن الملة). وحتى نحكم سدَّ أيّ مسرب قد تنفذ منه، في هذا الشأن، ولو أوهى صنوف المكابرات الممجوجة، أو المغالطات العقيمة، فإننا نسارع للاستشهاد بإفصاحات د. الترابي نفسه الذي لا نشكُّ، لحظة، في أنه إنما يعني تماماً ما يقول، والذي لم يترك أصلاً، ومنذ الوهلة الأولى، أيَّ لسان لمكابر أو لمغالط في عدم اشتمال الوثيقة على نصّ مباشر صريح حول الموقف من الشعارين المتقاطعين: (وصل الدّين بالدَّولة)، من جهة، و(فصل الدّين عن الدَّولة) من الجّهة الأخرى. فالرَّجل ما لبث أن أعلن بنفسه، صراحة، وبكلمات لا تحتمل اللبس، من خلال مؤتمر صحفي سارع إلى عقده شخصياً نهار اليوم التالي لتوقيع المذكرة، عن أنه "ليس هنالك (خلاف) بيننا وبين الحركة الشعبيَّة حول (علاقة الدّين والدَّولة). . الاتفاق سيكون (بالتراضي) على (ترك) الأمر (لخيار) الأغلبيَّة. . وللمذكرة ما وراءها"[118].

فما الذي، تراه، من المرجَّح أن يكون هو (ما وراء) التطابق المفاجئ بين الطرفين حول (علاقة الدّين بالدَّولة) سوى تخلي حركة الإسلام السّياسي، بقيادة د. الترابي، عن (فرض) مطلبها القديم بـ (وصل الدّين بالدّولة)، أو اعتبار ذلك واجباً دينياً، وإبداء استعدادها التام للانضمام إلى الشعار المناوئ: (فصل الدّين عن الدَّولة)، في ما إذا قرَّرت ذلك الأغلبيَّة؟! أم، يا ترى، يتوجَّب علينا فهم أن (حركة قرنق) هي التي تخلت، في تلك المذكرة، عن مطلب (الفصل)، وفي الناس فطانة؟!

(52)

قد يقول قائل إن نشدان (الاستقواء) بـ (التحالفات) في ملابسات (صراع) أجنحة الإسلامويين المتشاقة على (السُّلطة) هو الذي أفضى بـ (جناح الترابي) إلى إبرام تلك المذكرة مع الحركة الشعبيَّة، تأسيساً على (فقه الضَّرورة). ومع أن (الاستقواء) بـ (التحالف) مع الأشباه والنظائر، وما يستتبع من مساومات هنا وتنازلات هناك، هو سلوك جائز، بطبيعة الحال، في ميادين (التدافع) السّياسي على تدبير أمور (الدنيا)، وإن كان يخضع، هو الآخر، إلى قدر لا يُستهان به من (المبدئيَّة الأخلاقيَّة)، إلا أن محاولة إلباسه (غلالة دينيَّة)، وتوطينه في (فقه الضَّرورة) على هذا النحو، ما تلبث أن تثير من فورها، أيضاً، السؤال المقلق التالي: إذا كان الخلط والتخليط جائزاً هكذا بين (الدّين) وبين (السّياسة)، حيث نحن، من جهة، متخففون من سلطة (المثال) في (تديُّننا)، ومسارعون، في الوقت ذاته، من الجهة الأخرى، وفي كلّ حال ومآل، لإسباغ هالات من (قداسة الدّين) على تصرفاتنا (البشريَّة/ الدُّنيويَّة)، وقاعدون لخصومنا كلَّ

مرصد، مضيِّقين عليهم إلى درجة (التكفير)، وموسِّعين، في الوقت ذاته، على أنفسنا مسارب اللواذ بـ (فقه الضَّرورة) إلى هـذا الحـد مـن التبحبح الطليـق في أكناف مقاصد (الدنيا)، فما الذي يتبقى من (الدّين) إذن؟! ما الذي يتبقـى مـن معايير (التديُّن)، ومن مبدأ (التمييز) بين ما هو (دين) وما هـو (دنيـا)، كمبـدأ إسلامي مؤسَّس جيّداً على قاعدة الحديث الشـريف: "مـا أمـرتكم بشـئ مـن (دينكم) فخذوه، أما ما كان من أمر (دنياكم) فأنتم أدرى به"؟!

هكذا، وفي ظلّ غياب (النقد الذاتي) المفصح المبين المقنع، والـذي مـا يـزال اقتضاؤه مطلوباً من د. الترابي، باستقامة وإلحـاح، فـإن السـؤال، بـإزاء هـذا الانقلاب التام في مشروع (الدَّولة الدّينيَّة) المعتمد، وشعارها المطـروح، سـوف يبقى على حاله شاخصـاً في أفـق حركـة الإسـلام السّياسـي بأسـرها، دَعْ أفـق تيَّارات التشدُّد التي أتاحت لها (الحركة)، بمشروعها هذا، أن تمتهن (التكفير): ما الذي تغيَّر، حقيقة، في ذينك (المشروع) و(الشعار) مـا بـين حـال تمكـين د. الترابـي مـن السـلطة وحـال إقصـائه عنهـا: (ثوابـت الـدّين)، يـا تـرى، أم (متحرِّكات التديُّن)؟!

"مبادئ مايو لا تخرج عن مبادئ الإسلام التي تقوم على العدل والإحسان ومحاربة الظلم والفساد، لذلك فإن الوقوف بجانبها واجب ديني قبل أن يكون واجباً وطنيًّاً، والخروج عليها خروج على أمر الله، ومخالفة صريحة لأهداف ومبادئ الإسلام"!

(من بيان "علماء الإسلام" حول أحداث
الجزيرة أبا وودنوباوي صحيفة الأيام، 1970/4/3م)

(53)

إتخذت (دولة الانقاذ) موقفها من تلك المذكرة بلسانين: لسان القائمين، فعلياً ومباشرة، بأمر هذه الدَّولة، من جهة، ولسان الممثلين الفقهوفكريين للقوى الاجتماعيَّة الداعمة لهجين سلطتها، من الجهة الأخرى.

فالقائمون بأمر الدَّولة عَمَدَوا، لسبب ما، إلى منحى عملي حذر، مبدين حرصاً واضحاً على محاصرة خصومهم أصحاب المذكرة، بقيادة د. الترابي، في ميدان التدابير والرؤى والإجراءات السياسيَّة والقانونيَّة المحضة، والنأي بمعركتهم عن مجال الدين والفقه، إلا في حدود بالغة الضّيق، الأمر الذي شكل، في الواقع، مفارقة كبيرة، بالنظر إلى طبيعة البيئة والمنطلقات الفكريَّة لصراع الطرفين، حيث:

(1) لم يكن من المتعذر ملاحظة ذلك المنحى السّياسي العملي، ابتداءً، في إقدام الحكومة على اعتقال الترابي وبعض معاونيه، كما وفي البيان الصادر عن رئاسة الجمهورية بتاريخ 21/ 2/ 2001م، والذي وصفت فيه اتفاق (المؤتمر الشَّعبي) مع (الحركة الشَّعبيَّة) بأنه "تأكيد لمنهجه المضطرد في تهديد الاستقرار السّياسي، ويمثل خروجاً على القانون.. وحلقة جديدة من سلسلة التآمر على البلاد"، معلنة عن "..عدم تهاونها في الحفاظ على أمن وسلامة البلاد.. وأرواح المواطنين"، باعتبار ذلك أوجب واجباتها، ومؤكدة على أن "..الإنقاذ فتحت أبواب العمل السّياسي لكل من يحمل فكراً شريطة أن ينبذ العنف وينأى عن الوسائل الإرهابيَّة".

(2) كما لم يكن صعباً ملاحظة ذلك الحرص على النهج العملي في ثنايا الأفكار التي ساقها الناطق باسم الحكومة، وقتها، د. غازي صلاح الدين، واللغة التي عبَّر بها عن الموقف (الرسمي) من المذكرة، حيث وصفها بأنها "اتفاق للتآمر والتخريب والتهديد بالعنف.. وأنها تتضمن بنوداً سريَّة.. وأنها اتفاق بين انتهازيين لا مبدأ لهم سوى محاربة الحكومة بكل وسيلة"[119].

وحتى عندما لم يكن من الممكن تفادى (المسألة الدّينيَّة)، فضل د. غازي النفاذ إليها من الجانب العملي، بالغاً ما بلغ من الحدَّة، دون الولوج إلى لبِّ الجوانب الفقهيَّة، مكتفياً بإشارة مقتضبة إلى "أن الاتفاق خلا من علاقة الدّين بالدَّولة"، وأنه "..لا شيء في مبادئ الدَّولة والدّين يجعلنا نعامل مجرماً متواطئاً مع أعداء البلاد باعتباره شيخاً للدّين، لذلك سيكون التعامل واحداً مع الطرفين"، مومئاً إلى تطابق موقف السلطة من الترابي وقرنق معاً! وإلى ذلك استهجن د. غازي أن "يتحدث الترابي عن المجاهدين وهو الذي يضع يده الآن مع قتلة المجاهدين والدَّبَّابين والشهداء"، ودعا "كلَّ من بقي في دواخله هوى من دين وفطرة سليمة ممَّن خُدعوا بالشّعارات الجوفاء للاستماع لصوت الفطرة والابتعاد عن هذا الطريق"[120].

(3) وعلى ذات نهج السّياسة العمليَّة جاء تصريح د. نافع على نافع، أمين الاتصال التنظيمي بالحزب الحاكم، آنذاك، قائلاً "إن التنسيق بين الطرفين، والذي تؤسّس له المذكرة، عمل غير قانوني، وغير دستوري، وتآمري، يستهدف النظام بوسائل غير مشروعة، وهو رسالة للمتعاطفين مع حركة التمرُّد، وخاصة أمريكا"[121].

(4) وحدهُ الأستاذ على عثمان طه، تلميذ د. الترابي السابق، ونائبه، سابقاً، في قيادة (التنظيم)، والنائب الأوَّل، أيَّامها، لرئيس الجمهوريَّة، والرجل

الذي رماه أستاذه القديم د. الترابي، صراحة، بـ "الكفر ببعض الكتاب"، واستهدفته تصريحات السيد يسن عمر الإمام ذات النبرة الدينيَّة العالية، على خلفيَّة حديث (فصل الدّين عن الدَّولة) الذي نسب إليه قبل عام من ذلـك، هو مَن أخرجته أسئلة الصحفيين المباشرة شيئاً عـن خـط الحـرص الرَّسمـي على توخّي المنحى العملي في التعاطي مع واقعـة المـذكرة، فصـرَّح مرجّحـاً اشتمالها، بين السطور، على مسألة (فصل الدّين عن الدَّولة)، مبرّراً ذلـك بأن ". . الموقـف مـن علاقـة الـدّين بالدَّولـة هـو جـزء مـن حملـة الحركـة (الشعبيَّة)، فلا يُعقل أن تكون قد توصَّلت إلى اتفاق مع المؤتمر الشَّـعبي دون أن تكون قد توصَّلت إلى إجابة على هـذه النقطـة"؛ وفسَّـر عـدم بروزهـا، صراحة، في الاتفاق بأن ثمَّة "بنوداً أخرى لم يعلـن عنهـا"، مشـيراً إلى "أن هذه البنود ربما تثير كثيراً من الأسئلة الصَّعبة حول طبيعة التزام المؤتمر الشَّعبي نفسه بقضيَّة علاقة الدّين بالدَّولـة، والـتي كـان طرفـاً فيهـا عـبر السـنوات الماضية"[122]. أما في بداية حديثه، قبل أن يواجه بأسئلة الصحفيين المباشرة حول هذه النقطة تحديداً، فقد نحى الرَّجـل، أيضـاً، ذات المنحـى السياسـي العملي في التعاطي، رسمياً، مع المذكرة، معتبراً أن أخطر ما فيها هـو دعـم المؤتمر الشَّعبي للحركة الشَّعبيَّة في حملها السلاح خارج الأطر الشَّرعيَّة، ليس ضد (دولة الشَّريعة) أو (دولة الإسلام) أو حتى (دولة المشروع الحضـاري)، فحسب، وإنما ضد أنظمة أخرى مختلفة تعاقبت على حكم السـودان؛ فقـد عزا الإجراءات ضد د. الترابي وحزبه إلى كون مذكرة التفاهم "تمثـل دعمـاً لموقف حركة التمرُّد التي ظلت تحمل السلاح خارج الأطر الشَّرعيَّة لإسـقاط النظم المتعاقبة، والخطأ الأساسي للشَّعبي هو دعم هذا الموقف. . الذي هـو ضد السودان"، باعتبار أن "من يدعم حامل السلاح يكون شريكاً في الجَّريمة وفق القانون"[123].

على كلٍ، فإن المفارقة، في هذا الموقف العملي، ما انفكت تطن طنيناً صخّاباً بين تركيز (الإنقاذ)، من جهة، على اعتبار التعاطي (السّياسي) مع حملة السلاح جريمة تستوجب الإدانة والعقاب، وبين عدم استنكاف حزبها، من الجهة الأخرى، عن التعاطي (سياسياً) مع معارضيها حملة السلاح، بما في ذلك الحركة الشعبيَّة، بوجه خاص، ومنذ أمد بعيد!

(54)

أما (فقهاء الإنقاذ) فقد خاضوا، من جهتهم، في كل ما تفادى القائمون المباشرون بأمر دولتها الخوض الصريح فيه بإزاء (مذكرة التفاهم): أي مسائل الدين والفقه، مصطلحاً وفتُيا، وذلك على النحو الآتي:

(1) بتاريخ 22/ 2/ 2001م سارعت الأمانة العامة لـ (هيئة علماء السودان) إلى إصدار بيان أدانت فيه المذكرة، معتبرة ما توصل إليه طرفاها "فتنة وبغياً ومهدداً للشريعة.. ودعوة للحرب وإسقاط السلطة الإسلامية في السودان". وأمَّنت الهيئة، على لسان أمينها العام محمد عثمان صالح، على ".. عدم جواز إجراء اتصالات أو عقد اتفاقات مع الفصائل التي تحمل السلاح لـ (غير السلطان).. وأن الهدنة والمصالحة من واجبات أولياء الأمر وحدهم فقهياً"، وخلصت إلى وجوب "توجيه النصح والاستتابة" لقائد الحركة الإسلاميَّة د. حسن الترابي "حتى يثوب إلى أمر الله وأمر السلطان عما اكتسبه من إثم"، ودعت الدولة "لأخذ الباغين مأخذ الجد، ومعاملتهم بالحزم والحسم، حيث لا عدوان إلا على الظالمين"[124].

(2) وفي ذات السياق وصف (المجلس الأعلى للحج والدعوة والأوقاف)، على لسان رئيسه الشيخ محمد إبراهيم محمد، د. حسن الترابي بـ "الخروج عن

الملة، حيث أن موالاة الكفار من المُحرَّمات. . وأقل ما توصف به أنها من الكبائر. . والاتفاق بين حزب الترابي وقرنق ضدَّ الدّين. . حيث لا مصلحة للشَّرع فيه، ويدور حول هدف واحد هو إسقاط الحكومة، وتحطيم الدَّولة الإسلاميَّة"؛ ووجَّه أئمَّة المساجد والعلماء "بتبني حملة لإرشاد المسلمين بتوضيح الجريمة التى ارتكبها الترابي وأبعادها"، داعياً الدَّولة "لاتخاذ إجراءات قويَّة لردع الخارجين"[125].

(3) ومن جانبه، أيضاً، صبَّ سليمان طه، الملقب بـ (شيخ المجاهدين)، غضبه على حركة التمرُّد، واستنكر المذكرة، محدّداً احتمالين، فقط، لتوقيعها: "فإما أن قرنق سيجنح للسلم، ويقبل بأحكام الشريعة، أو أن الطرف الآخر سيتخلى عن الشَّرع"[126].

(55)

مناخات (التكفير) هذه، والتي هيَّأتها، ابتداءً، (الدَّولة الدّينيَّة)، بشقيها المتشاكسين (القصر ـ المنشيَّة)، أغوت، بصورة أكثر إفصاحاً، نفس مَن درجوا على استثمار مثل هذه المناخات لإطلاق فتاواهم المسمومة في جميع الاتجاهات، كي يصدروا، بعد أشهر من المذكرة، بياناً (يكفر) د. الترابي وحزبه (المؤتمر الشَّعبي)، باسم (جماعة من العلماء) وقعه عنهم، آنذاك، نفس الأشخاص الذين عادوا، الشهر الماضي، لـ (تكفير) الحزب الشيوعي: محمد عبد الكريم وسليمان أبو نارو وعبد الحي يوسف وآخرون.

شنَّ بيان الفتوى بتكفير د. الترابي وحزبه هجوماً عاصفاً عليهم، وذلك بمناسبة تأييدهم لحركة (طالبان)، خلال حرب أمريكا على أفغانستان في عقابيل تفجيرات 11/ 9/ 2001م، حيث اعتبر البيان موقف حزب الترابي مجرد

" مزايدة على الحدث الجلل . . طمعاً في استمالة الجماهير . . للزجّ بهم في أتـون مخططاتهم . . حتى يحاولوا عبثاً اختزال قضية المسلمين في أفغانستان لاتخاذها مطية لتوجيه الغوغاء لتحقيق مآربهم . . وتلك شنشنة في المكر عرفناها من (شعبي الترابي) حين كانوا في سدة الحكم . . إن دعاة الإسلام (براء) من هذا الحزب وغيره من الأحزاب التي لا تتخذ دين الله وشرعه دليلاً، أو يبغونه (عوجاً) ويريدون أن يتخذوا بين الكفر والإسلام سبيلاً، قال تعالى: (إن الذين فرَّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء)، إن على (شعبي الترابي)، قبل أن (يزايد) بقضيَّة الإمارة الإسلاميَّة في أفغانستان، ويدهن بمواقف علماء ودعاة هذا البلد، أن يعلن (البراءة) من الترابي ومقولاته (الإلحاديَّة) التالية: إباحة الرِّدَّة عن الإسلام وقوله بالنص الصريح " يجوز للمسلم كما يجوز للمسيحي أن يبدّل دينه " ـ قوله بإنكار الحور العين ـ قوله بأن اليهود والنصارى ليسوا بكفار ملة ـ قوله عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه غير معصوم ويقول أخباراً (تطلع غلط) ـ وأن التجديد في الإسلام حدُّه الأعلى هو تطوير الدين ـ وأن أوَّل البشر خلقاً هي حواء وليس آدم عليه السلام ـ قوله إن صور الأحكام التي كانت تمثل الحقَّ قبل ألف عام لا تمثل الحقَّ الآن ـ دعواه بأنه يمكن لامرأة متقدمة في السّن أن تؤم الرّجال في الصلاة، إلى غير ذلك من (الهرطقات) . . ونصيحتنا لمن اغتر ببريق شعارات (شعبي الترابي) . . الحذر الحذر من اتباع كلّ (ناعق)، والميل نحو كلّ (مارق)، فإنما يهدم الإسلام جدال (المنافق) بالكتاب . . والحقُّ أبلجٌ لا يتبعه إلا مهتد مفلح، كما الباطل لجلج لا ينصره إلا (ضالٌ مخسر)، واعتزال المسلم للباطل خير من تكثير سواده، والبراءة من أهله في الدنيا أحرى من الملاعنة في يوم معاده كما قال تعالى: (ثمَّ يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضاً) . . ولئن يُبتلى المرء بكل رزيَّة في دينه لأهون من التلاعب بدين الله تعالى وشرعه، فالنجاء النجاء لمَن أراد الله والدار الآخرة " !

ولقد حقَّ لمسلمي هذا البلد أن يرفعوا حواجب الدهشة عالية أمام هذا التناقض (الأخلاقي)، دَعْ (الدّيني)، والمتمثل في (الانفجار) المفاجئ لأنصار (الحقّ الأبلج) هؤلاء في وجه (قائد) مسيرة (الركب الإسلامي) بعد أن تمَّ عزله من (مناصبه) أجمعها، وتجريده من (مرجعيَّته السُّلطويَّة) كلها، وإقصائه من (مواقع النفوذ) كافة، وهم الذين اعتادوا، في ما مضى، أن يطأطئوا رءوسهم خنوعاً في حضرته المهيبة، وصَغَاراً أمام سلطانه المطلق، ملتزمين صمت القبور إزاء كلّ ما انقلبوا يصفونه، اليوم، بلا أدنى خجل إنساني، أو مثقال ذرَّة من حياء فطري، بـ (الكفر) و(الإلحاد) و(الهرطقة) و(النعيق) و(المروق) و(النفاق) و(الضلال) و(التلاعب) بدين الله وشرعه، إلى آخر النعوت التي توخَّت الحكومة نفسها الحذر من الخوض فيها، خشية مغبَّتها السّياسيَّة، تاركة أمرها، في تقسيم عمل مكشوف، لمناصريها من (الفقهاء)، فانتثرت، في بيان فتواهم، كما ينتثر الصديد من الدّمّل المفقوء، بينما كانوا قد استخذوا، في سالف الأوان، أيَّما استخذاء، عن أن يلتمسوا في أنفسهم خردلة من هذه النخوة (الدينيَّة) المزعومة، والغيرة المُدَّعاة على الحقّ، بما كان حريّاً به أن يجعلهم، وهم مع النَّمر في بَرّ واحد، يتجرَّأون على المجاهرة ولو بعُشر معشار هذا (البصق) في وجهه أوان ذاك، وليس بعد أن استطالت بينهم وبينه حوائط السَّلامة، وتمدَّدت بيدٌ دونها بيد، حتى اطمأنُّوا تماماً، وقرَّ في روعهم، نهائيّاً، أنهم أضحوا بمأمن من حكمه النافذ، ومن يده الباطشة!

(56)

لا بد لنا، قبل مغادرة هذه الناحية، من تسجيل أربع ملاحظات نراها شديدة الأهميَّة في هذا السياق، وذلك على النحو التالي:

الملاحظة الأولى: تتعلق بواقعة التناقض الرأسي العميق بين التصريح القائم على المنطق السّياسي، لا الدّيني كما قد يبدو للوهلة الأولى، والذي أدلى به د. غازي صلاح الدين، الناطق باسم الحكومة، وقتها، وفحواه أن إبرام الترابي مذكرة التفاهم مع (الحركة الشعبيَّة) إنما يعني وضْعَ يده في اليد التي تقتل المجاهدين، ما يسلبه حقّ الحديث عنهم[127]، وبين قول سليمان طه، الملقب بـ (شيخ المجاهدين)، في اليوم التالي مباشرة، ما يُفهم منه أن مسألة تخلي د. الترابي وتيَّاره، دينيّاً، عن (الشريعة)، بتوقيع المذكرة، لم تتأكد بعد[128].

حديث د. غازي يلمّح لـ (الدّين) من بُعد، بينما يركز على (السّياسة)، فيدين الترابي! أما حديث (شيخ المجاهدين) فيهمل (السّياسة)، وينصبُّ، بكليَّاته، على (الدّين)، فيشكك في صحَّة هذه الإدانة!

الملاحظة الثانية: تتعلق بواقعة الاختلاف الأفقي الواسع بين موقف الحكومة وفقهائها من المذكرة، وبين موقف الثقل المسلم في قوام المعارضة، والذي لم ير فيها ما رأته الحكومة من الناحية السياسيَّة، أو ما رآه (فقهاؤها) من الناحية الدينيَّة. فلقد رفض السَّيِّد الصادق المهدي، مثلاً، وصفَ الحكومة للاتفاق بأنه تمَّ "بين طرفين متناقضين، ولا تفسير له إلا بأنه موقف انتهازي"، نافذاً إلى معنى مغاير تماماً بقوله "وإنما لأنهما جرَّبا التطرُّف، ومحاولة استئصال الآخر، واقتنعا بفشل هذا المشروع، فانتقلا إلى أرضيَّة

مشـتركة" ، ومؤكـداً علـى ترحيـب حزبـه بالاتفـاق "لأنـه يغـذى الاعتدال"[129] . وعلى الرغم من أن هذه التفسير كان ينبغي أن يصدر عـن تيار د. الترابي نفسه، في سياق النقد الذاتي المطلوب، قبل أن يتبرع به، نيابة عنهم، رئيس حزب الأمَّة، إلا أنه يعكس، مع ذلك، موقفاً مخالفاً لموقـف السلطة وفقهائهـا، سياسـيّاً ودينيّـاً. ولا يقلـل مـن ذلـك اسـتدراك السَّـيّد الصادق، لاحقاً، بأن طرفي المذكرة التي تعتبر، حسب قولـه، دلـيلاً إيجابيّـاً على التخلي عن التعصُّب الأيديولوجي، قد "أفسدا هذا المعنى بنصٍّ يفـتح جبهة مواجهة جديدة في ظروف ضاق فيها أهل السـودان والإقلـيم والعـالم بجبهـات المواجهـة في السـودان، وشَـقيَ أهــل السـودان بآثـار هـذه المواجهات"[130] . وطالب حزب الأمة بتقـديم د. الترابـي لمحاكمـة عادلـة "إذا كان هنالك مـا يدينـه" ، أو إطـلاق سـراحه فـوراً[131] . ومـن جهتهـا اتخذت بقية القوى السّياسيَّة ذات الموقـف، تقريبـاً، حيـث رأت أن المـذكرة "شأن سياسي فينبغي وضعه في الإطار السّياسي" ، وأن اعتقـال د. الترابـي ورموز تياره "ليس بعيداً عن الضغائن" ، وأنـه "نتـاج تفـاقم الصّـراع بـين حزبي المؤتمر الوطني والشعبي" ، واعتبرت أن اتفاق حـزب د. الترابـي مـع الحركة الشعبيَّة من شأنه "أن يفتح آفاقاً جديدة للحوار بين القوى المعارضـة والحكومـة" ، وأبـدت تخوُّفهـا مـن "أن الاتهامـات الـتي وُجّهـت للترابـي ستصبح سيفاً مسلطاً على كلّ القوى السّياسيَّة"[132] .

الملاحظة الثالثة: تتعلق بأن مَن أوكلت إليهم (الإنقاذ) أمر التحدث بلسان الدّين والفقه والفتيا، ضمن (تقسيم العمل) الذي اعتمدته في جبهتها، على الأقل لمواجهة قضيَّة المذكرة، هم، وفق شهادة لا يستهان بقيمتها من داخل الحركة نفسها، أفراد يتمُّ تعيينهم، في العادة، من أهل الولاء للسُّلطة "لأن الأنظمة

الشموليَّة لا تقبل، بطبيعتها، أن تناقش مثل هذه الأمور الحسَّاسة في العلن، وحتى عندما يتمُّ عقد لقاءات فإنها تكون صوريَّة، وقراراتها مطبوخة سلفاً، والمدعوون لها يتمُّ اختيارهم تحديداً لأنهم سيلعبون الدَّور المنوط بهم في التمثيليَّة "[133]. فليس لهؤلاء (الفقهاء)، إذن، باستثناء (سلطة الدَّولة)، ما يدعم إصدارهم (حكم السَّماء) على هذه المذكرة، أو على أيّ موقف سياسي بوجه عام، رغم الألقاب الدينيَّة الفخيمة التي أسبغوها على أنفسهم، أو أسبغتها عليهم السُّلطة السّياسيَّة، تماماً مثلما لم يكن، أيضاً، لتيَّار د. الترابي، البادئ بـ (التكفير)، قبل عام من ذلك، كما قد رأينا، مثل هذا الحق.

لقد استجار كلا الطرفين بـ (مصحفه المُتخيَّل)، أي بـ (نمط تديُّنه) النابع من تصوُّراته الذاتيَّة، ومصالحه الخاصة، يستخدمه سلاحاً في الصراع من أجل الاستحواز على (عتود الدولة).

والواقع أن لأكثر هذه (الجَّماعات)، في السودان، تاريخاً حافلاً بمثل هذه المواقف التي تتلبَّس (صحيح الدّين)، في حين أنها لا تعبّر، في حقيقة أمرها، سوى عن محض (مصالح) دنيويَّة خاصة، ترتبط في غالبها بوشائج لا تنفصم مع مصالح الأنظمة السّياسيَّة القائمة في كل مرحلة أو فترة تاريخيَّة. ففي خواتيم القرن التاسع عشر كفر مشايخ أزهريُّون الإمام المهدي، ممالأة للحكم التركي. وفي مطلع القرن العشرين بارك (مجلس علماء جامع أم درمان)، برؤية تكفيريَّة واضحة، تنكيل الإدارة الاستعماريَّة بالشيخ على ود عبد الكريم الذي كان يحرِّض على مناهضتها، حتى لقد منحت تلك الفتوى الدينيَّة ذلك التنكيل السياسى "بُعده الشَّرعى!"[134].
وفي 1968م صدر الحكم بردَّة الأستاذ الشهيد محمود محمد طه، ونفذ الحكم

مطالع عام 1985م. وفي 1970م أصدر (علماء السودان) بياناً، على خلفيَّة المواجهات المسلحة في (الجزيرة أبا) وود نوباوي، بين نظام (مايو) اليساري آنذاك، وبين تحالف (الأنصار) و(الأخوان المسلمين) وغيرهم، من الجهة الأخرى، حيث وصفوا تلك الأحداث ". . بالفتنة المتدثرة بثوب الإسلام، و. . إن مبادئ مايو لا تخرج عن مبادئ الإسلام التي تقوم على العدل والإحسان ومحاربة الظلم والفساد، لذلك فإن الوقوف بجانبها واجب ديني قبل أن يكون واجباً وطنيَّاً، والخروج عليها خروج على أمر الله، ومخالفة صريحة لأهداف ومبادئ الإسلام!"[135]. وكان الشَّاعر التيجاني يوسف بشير قد تعرض، في أواخر عشرينات القرن المنصرم، للتكفير والتهديد، مثلما تعرَّض لهما الشاعر عبد الرحيم أبو ذكرى في أواسط ستيناته! وخلال العقد الماضي اغتيل الفنان خوجلي عثمان، وجرت محاولة لاغتيال الفنان عبد القادر سالم، كما تمَّ تكفير وقتل مصلين من أنصار السُّنة في مساجد مختلفة بالعاصمة وخارجها! وفي سياق الصِّراع السّياسي كفر وهُدِّد د. حيدر ابراهيم علي، والحاج ورَّاق، وعصمت الدَّسيس، ود. فاروق كدودة، وكاتب هذه السطور، حيث دعا متطرفون إلى قتلهم مقابل عشرة مليون جنيه للرأس! وفي 2007م، أهدر نائب والي الولاية الشماليَّة دم إمام الأنصار، ورئيس حزب الأمة، السَّيّد الصادق المهدي، لموقفه المؤيد لنشر قوات دوليَّة ـ أفريقيَّة هجين لحماية المدنيين في دارفور. وتمَّ، مؤخَّراً، تكفير الأستاذ ياسر عرمان، نائب الأمين العام للحركة الشعبيَّة، وتهديده بالقتل، كما جرت محاولة عمليَّة لتنفيذ هذا التهديد بزرع قنبلة في مكتبه. وكان قد جرى، قبل ذلك، تكفير، وتهديد، بل واغتيال المرحوم محمد طه محمد احمد، رئيس تحرير صحيفة الوفاق!

ولم يقتصر تكفير د. الترابي على تلك الوقائع وحدها، بل لقد كفره، بعدها أيضاً، (مجمَّع الفقه الإسلامي)، حين وصف آراءه بأنها "تصادم القرآن والسُنة!"، ودعاه إلى "التوبة إلى الله من التقوُّل عليه بغير علم، وتضليل المسلمين!"، وحرَّض السُّلطة على "التعامل معه بما يقضي الحقُّ ويوقف الشرَّ!"[136]. كما وصفته (الرابطة الشَّرعيَّة للعلماء والدُّعاة بالسودان)، كفرت الحزب الشيوعي الشهر الماضي، بأنه "كافر مرتد يجب أن يعلن توبته، مفصَّلة، على الملأ، ويتبرَّأ.. أمام أهل العلم"! وطالبت بالحجر عليه وعلى كتبه ومقابلاته[137].

ويجدر بالذكر أن نفس هذه (الرابطة) قد عادت، في 20/ 8/ 2009م، وأصدرت، باسم فرعها التابع لـ (المجمع الإسلامي) بالجريف غرب، وإمامه محمد عبد الكريم، فتواها بتكفير الحزب الشيوعي (السوداني)، وذلك بمناسبة افتتاح دار الحزب هناك، حيث اقتحمتها، بغتة، مجموعة من شباب هذه (الرابطة) المتحمّسين يرومون توزيع بيان الفتوى أثناء حفل الافتتاح، ويحسبون أنهم، بذلك، إنما يُحسنون صنعاً للإسلام، وربَّما للوطن أيضاً! ولاحت بوادر صدام مع شباب الشيوعيين كان محتوماً أن يفضي، بكل الحسابات، إلى كارثة حقيقيَّة، لولا أن عناية الله سبحانه وتعالى، وحنكة العقلاء، قد تداركتاه!

وكانت أذرع طاحونة التكفير هذه قد امتدَّت، متجاوزة الأفراد، لتطال أطراً تنظيميَّة بأكملها، بخلاف الحزب الشيوعي وحزب المؤتمر الشعبي، كجماعة أنصار السُّنة، والجبهة الديموقراطيَّة للطلاب، وكلِّ "أحزاب ومعتنقي الديمقراطيَّة والاشتراكيَّة والموالين للنصارى!"، على حدِّ تعبير فتوى نشرت في 4/ 6/ 2003م، دون أن تحرِّك السلطات ساكناً لحماية المستهدفين بها!

غير أن الإسلام، مهما يكن من شيء، لا يشتمل على أدنى سند لمؤسسة (رجال دين) يجوسون في ضمائر الأفراد والجماعات، أو ينوبون عن الله سبحانه وتعالى في إصدار القول الفصل حول إيمان العباد وشركهم، وبخاصة في الأمور السّياسيَّة، فيثيبون ويعاقبون، ويكفرون أو يمنحون صكوك الغفران، على غرار ممارسات (الإكليروس) الكنسي في التاريخ القرووسطي الأوربي. الإسلام، على العكس من ذلك تماماً، " . . يحترم وعى الإنسان، فلا يفرض عليه ثيوقراطيَّة تجبره على طاعته، ولا . . يحدِّد مراكز معينة يحتكر لها تفسير نصوصه"، وحتى " . . الاجتهاد في فهم النصوص، وفي تحديد رأى الدّين في المستجدات، الذي يقوم به مؤهلون خلقياً وعلمياً، هو إجراء وضعي، ونتائجه سيكون مختلفاً عليها"، ولذلك ينبغي أن " . . يكون الرأي الفاصل حول جميع القضايا هو رأي الجماعة المنتخبة انتخاباً حراً. ينبغي أن تضبط هذه الإجراءات البشريَّة ضبطاً محكماً، ويعتمد عليها في حسم كل القضايا غير المعلومة بالضرورة، وغير قطعيَّة النصّ والدَّلالة"[138].

الملاحظة الرَّابعة: تتعلق بأنه، حتى بافتراض ثبوت الشُّورية المؤسَّسيَّة في هؤلاء الرّجال، رغم أنهم ليسوا منتخبين، فإن ذهاب قولهم بوجوب (استتابة) د. الترابي أدراج الرياح، وسط علوّ صوت الإجراءات القانونيَّة والسّياسيَّة المغايرة، وقد اتخذتها السلطة نفسها التي يدعمونها فقهيَّاً، يهدر هذا الافتراض من أساسه. (فالاستتابة) لم تعرض على د. الترابي في أيّ وقت. والسُّلطة لجأت، بدلاً من ذلك، لاتهامه بتهم جنائيَّة وضعيَّة، لا دينيَّة، كإثارة الحرب ضدَّ الدَّولة . . الخ، وحبسه، من ثمَّ، على ذمة التحقيق، حيناً، والاستمرار في حبسه إدارياً، حتى بعد إسقاط تلك التهم، حيناً آخر،

وقبول مبدأ وساطة بعض رموز الإسلام السّياسي في المنطقـة، كالقرضـاوي والزنداني وغيرهما (للمِّ الشَّمل) و(تسوية الخلاف)، حيناً ثالثاً!

والسؤال: لو كان الشأن شأن دين، كما سعى لتصويره أولئك التكفيريون، فكيف أجازوا فيه مثل تلك الوساطات والتسويات والتدابير العقابيّـة والإداريَّـة الوضعيَّة؟!

"تدومُ دولةُ الكُفر معَ العَدْل، ولا تدومُ دولةُ الإســـلام معَ الظلم"!

مأثور

(57)

مهما يكن من أمر فتاوي التكفير المتبادلة بين جناحي حركة الإسلام السّياسي الرَّئيسة في السودان، بعد ما لا يزيد كـثيراً علـى عقـد واحـد مـن صـعودها إلى السُّلطة عن طريق الانقلاب العسكري عام 1989م، ممَّا طبـع، لاحقـاً، حتـى أسلوبها في معالجة مشكلاتها الباطنيَّة بالطـابع الانقلابـي، فـإن شـيئاً مـن هـذه الفتاوى، خصوصاً ما ينطوي منها على مطابقة ملتبسة بين (أمر السلطان) و(أمر الله)، لم يتجاوز، في جوهره، فهوم (الخوارج) في معركة (صفين)؛ ولـم يضف جديـداً، في غيـاب النصـوص قطعيَّـة الـورود والدَّلالـة، إلى فقـه (الأحكـام السلطانيَّة) القديم، العائد ببداية تاريخه إلى منتصف القرن الثـاني مـن الهجـرة، حين بدأ التأليف في فقه السّياسة وأحوالهـا، والقـائم، في جُلـه، علـى اجتهـاد فقهاء وفلاسفة ومتكلمين ومـؤرخين وأدبـاء وكتـاب إداريـين هـم، في المبتـدأ والمنتهى، بشر عاديُّون لـم يكونوا يتلقون وحياً من السَّماء، بل كانوا محكومين، أساساً، بالظروف السّياسيَّة التي عاشوا وأنتجوا فقههم تحتها، وبما توفر لـديهم مـن معرفـة محـدودة نسبياً بـأحوال أنظمـة ملـوك ذلـك الزمـان، وقياصـرته، وأكاسرته، وخواقينه، ومشكلات العلائق مجهولة تاريخ النشأة بين الزرادشـتيَّة وسلطة الفرس القدامى، وبين المسيحيَّة وسلطة الروم التي سبقتها بقـرون. لـذا انصبت دروسهم، في غالبها، على الاستقصاءات الحثيثة، من جهـة، لأحـوال (السُّلطة) في خـبرات تلـك الأمـم، والمـدى الـذي تحققـت فيـه لـديهم، أو لـم تتحقق، الرابطة التأسيسيَّة بين تلك (السُّلطة) وبين (الدّين)، والقدر الـذي أثـر

به، أو لم يؤثر، كون ذلك الدّين موحى به من السماء أم وضعياً، وما ترتب على كل ذلك من تأثير على مفهومي (العدل) و(الظلم) في الأفق الحضاري لتلك الأمم، مثلما انصبت تلك الدروس، من جهة أخرى، على مباحث اجتهاديَّة حول الفرق في الإسلام، ظهورها، وأبرز رموزها، وآرائها العقديَّة والفقهيَّة السياسيَّة، وأصل السُّلطة (الإمامة) في تاريخ المسلمين، ونظريَّتها، وشروطها العامة، من حيث ضرورتها ووحدتها وشرعيَّتها. وكان من أبرز الذين ألفوا في هذه المسائل، فتباينت آراؤهم، في مختلف فترات التاريخ الإسلامي، الإمام الشافعي وابن الطقطقي وابن المقفع وصاعد الأندلسي والدينوري والمسعودي والعامري والماوردي وغيرهم.

(58)

حصر ابن المقفع (ت: 142 هـ) المُلك في ثلاثة: مُلك دين، ومُلك حزم، ومُلك هوى. ومع غلبة الطابع الأخلاقي على هذه الصياغة الأدبيَّة، إلا أنه لم يصعب، في أكثر القراءات سداداً، استنتاج أن رأى هذا الأديب المفكر إنما يتلخص في إمكانية تأسيس (المُلك) لا على (الدّين)، بل على المصلحة المُدركة بالعقل، والسّياسة المستمرَّة بالعدل، وذلك بتأثير عكوفه الطويل على ترجمة مأثورات الدولة الفارسيَّة التي لم تتأسس، في أصلها، على دين، ومع ذلك دامت لآلاف السنوات بفضل (العدل)، حسب رأيه ورأى غيره ممَّن أطنبوا في اعتبار (العدل) أساساً لـ (الشرعيَّة)، سواءً في خبرة (الدَّولة) الفارسيَّة التي اشتهرت بذلك عند المسلمين، حتى ضربوا المثل بكسرى آن شروان السَّاساني (531م ـ 578م) ولقبوه بـ (الملك العادل)، أم في خبرات أمم أخرى، كالرُّوم والإغريق والهنود والصينيين، ممَّن لم تتأسَّس (الدولة) عندهم، هم أيضاً، على

(الدّين)، وإنما على (المصلحة) و(السّياسة) المُدركتين بـ (الفطرة) و(العقل)، مما أشار إليه، أيضاً، الدينوري والمسعودي وصاعد الأندلسي، وآخرون كثر، حتى راج المأثور القائل: "تدوم دولة الكفر مع العدل، ولا تدوم دولة الإسلام مع الظلم". وفي نفس هذا الاتجاه وضع ابن الطقطقي مؤلفه (الفخري في الآداب السلطانيَّة)، خلال القرن السادس الهجري.

ولكن أبا الحسن العامري (ت: 381 هـ) كان قد رفض، من جهته، نظريَّة العدل الفارسي والرومي هذه، قبل ظهور كتاب ابن الطقطقي هذا بنحو من قرنين.

وكان الإمام الشافعي (ت: 205 هـ) قد وضع، قبل ذلك، رسالة عن أهميَّة (وحدة السلطان)، الأمر الذي لا ينفصل عن المسألتين المتصلتين بـ (ضرورته) و(شرعيته)، وذلك بعد أن شهد صراع الأمين والمأمون، وأدرك فداحة ما ترتب على انقسام (الخلافة) باستقلال بعض الأمويين بإمارة الأندلس تحت قيادة عبد الرحمن الأموي، إثر وقوع الانقلاب العبَّاسي (132 هـ).

أما أبو الحسن الماوردي (ت: 450 هـ)، وهو أشهر من ألف في هذا المجال، فقد أرسى نظريَّته العامَّة حول نشأة الدَّولة في كتابيه: (نصيحة الملوك) و(تسهيل النظر وتعجيل الظفر). وفي هذا الأخير أسَّس لأطروحته حول (دولة الدّين)، بافتراض انعقاد (الإجماع) في المجتمع المعيَّن على دين واحد، سماوي أم وضعي، بحيث أنه ما أن يتجه هذا المجتمع لإنشاء سلطة تنظم أموره، وتحفظ كيانه، حتى يبرز، إلى جانب خياري (دولة القوَّة) و(دولة الثروة)، خيار (دولة الدّين)، في معنى (الدَّعوة الدينيَّة) التي تتحوَّل، بعد استحوازها على (الإجماع)، إلى شكل (السُّلطة السّياسيَّة)، إما بدافع حرص الأتباع، بعد وفاة المؤسّس، على حمايتها، أو بدافع اعتبارهم أن المجتمع قد انحرف عن دينه

الواحد، فينهضون لإعادته إلى الجَادَّة. وبعد استبعاده لاحتمال استمرار (دولة القوَّة)، كونها تقوم على (عصبيَّة العسكر) في التصدّي للعدوان الخارجي، فتنتفي مسوِّغاتها بمجرَّد انتفاء هذا العدوان؛ وبعد استبعاده، أيضاً، لاحتمال استمرار (دولة الثروة)، كونها تتأسَّس على توسُّل الأثرياء إلى السلطة، في ظروف الانفلات، بقوَّة المرتزقة ورشوة المتنفذين؛ عَمَدَ الماوردي إلى إعمال نظره في ما توافر له من معارف زمانه، فانتهى إلى ترجيح النموذج الإسلامي للسُّلطة (الخلافة)، باعتباره الأصلح والأبقى للأمَّة، وأفرد له، من ثمّ، كتابه الثالث (الأحكام السُّلطانيَّة)، والذي درس فيه طريقة قيام هذه (السُّلطة)، كشكل من أشكال (الدَّعوة الدّينيَّة)، وتتبَّع تطوُّر مؤسَّساتها، وأسباب انقلابها إلى شكل (السَّلطنة)، أو (دولة القوَّة)، كطور (مؤقت)، حسب نظريَّته، في سياق سيرورتها[139].

هكذا نشأ وتراكم فقه (الأحكام السُّلطانيَّة)، وتباينت الآراء فيه، ما بين القرنين الثاني والسادس الهجريين. ولكن (الخلافة) نفسها تقلبت، أثناء ذلك وبعده، في مسار تجربتها كنظام حكم، ما بين صعود وهبوط، وقوَّة وضعف. فقد شهدت القرون التالية لانحلال خلافة الأمويين، ووقوع الانقلاب العبَّاسي، قيام خلافة الفاطميين الشيعيَّة، المستقلة عن بغداد، بل والمنافسة لها، في مصر وتونس (351 هـ). وكان أن جرى غزو هولاكو لبغداد (358 هـ)، وآلت الأمور، لاحقاً، إلى المماليك في مصر، فما لبث الظاهر بيبرس أن استتبعها مجدَّداً كخلافة رمزيَّة للعبَّاسيين، ونصَّب أحد أمرائهم خليفة عليها، فأخذ خلفاؤهم يتوارثونها، من بعده، حتى دخل العثمانيون القاهرة (1517م)، وأجبروا الخليفة العبَّاسي على التنازل لهم عن الخلافة، فتولوها، وأعادوا مجد دولتها، فازدهرت وتوسعت على أيديهم، قبل أن يصيبها الضعف والانحلال،

عشية الحرب العالمية الأولى، وتصبح (رجل العالم المريض)، لتنقضّ عليها ضواري الإمبرياليَّة الذين احتاجوا، وقتها، لإعادة تقسيم مناطق النفوذ الاستعماري من خلال ترتيبات تلك الحرب، الأمر الذي انتهى بصعود كمال أتاتورك، وإعلانه إلغاء الخلافة، نهائيّاً، عام 1924م.

(59)

جابه (اجتماع) المسلمين تحديات جديدة على صعيد التطور الحضاري لشكل (الدَّولة)، حيث انقضت (الخلافة) دون أن ينقضي احتياج المسلمين، حيثما كانوا، (للدَّولة) أو (السُّلطان)، وإنْ بكيفيَّات جديدة. سوى أن تعاقب الأحداث التاريخيَّة، منذ عصر الماوردي، طبع بصماته العميقة على ذلك الفقه السياسي القديم، فأورثه الحاجة، بدوره، للتجديد، كي ما يتوافق مع مطلوبات العصر، ويجيب على أسئلته المُلحَّة. لقد أثبت التطوُّر أن "الخلافة ليست نظاماً واحداً محدداً، وإنما هي. . وصف أطلق على رئاسة الدَّولة، كما أطلق على النظام السياسي للدَّولة التي تجمع المسلمين. . أو غالبيتهم. . (و) أن أسلوب الحكم قد اختلف اختلافات واسعة من عهد إلى عهد، ومن رئاسة إلى رئاسة"[(140)]. فمع كون الإسلام عقيدة وشريعة، إلا أن "العقيدة ثابتة، وكذا أحكامها الشَّرعيَّة، ولكن فقه المعاملات في الشَّريعة متطوّر. لا يوجد نظام حكم معين في الإسلام، ولا يوجد نظام اقتصاد معين في الإسلام. إن فقه الأحكام قائم على استنباطات قاصرة على اجتهاد أصحابها وظروفهم التاريخيَّة، وغير ملزمة لأحد، تستثنى من ذلك أحكام محدَّدة قطعيَّة الورود والدَّلالة"[(141)]. لذا فمن الخطر "أن يتبنى الدَّاعون إلى نظام حكم إسلامي صورة واحدة من الصُّور التاريخيَّة للممارسة السّياسيَّة، ويضفون عليها وحدها

وصف (النظام الإسلامي)، وبذلك يلزمون أنفسهم ومجتمعاتهم ما لا يلزم، ويقيّدون حركة المجتمع، ويقفون في وجه سُنة التطوُّر، معتقدين أنهم بذلك (يحكمون بما أنزل الله). . (أو) أن تنتقل فكرة (التوحيد) و(الوحدانيَّة) في فكر بعض دعاة الإسلام السّياسي من نطاق (العقيدة) إلى ميدان (الحياة السّياسيَّة، وكما أن الحقَّ واحد في منطق المؤمنين، فكذلك (الحقيقة السّياسيَّة)! ومعنى هذا أن يصير هذا (الحزب السّياسي الإسلامي) في تصوُّر أصحابه هو (حزب الله)، وتصير (الجماعة الإسلاميَّة) التي يؤسسها نفر منهم هي وحدها (جماعة المسلمين)، ويصير كل من عداها (خارجاً). . تجرى عليه أحكام (الخارجين)! وبذلك يفتح الباب. . للتنكيل بالخصوم، وإزالتهم من طريق (الفرقة الواحدة الناجية)، ويُقفل الباب، نهائيَّاً، في وجه (التعدُّد السّياسي)، وتلك كلها كوارث يبرأ الإسلام منها. . (إن) هذا اللون من الفكر البدائي المُشوَّه زراية بالعقل، واستخفاف بالنقل، وعبث بمصالح الأمَّة، لا موضع لمجاملته، أو السكوت عليه، فضلاً عن أن يُحسب على الإسلام، أو يُنسب إليه"[142].

ولئن راج مثل هذا النمط (التكفيري) في الكثير من مناهج الفقه والعمل بين حركات الإسلام السّياسي المعاصرة، فإن الذين أنار الله بصائرهم فيها يعزونه، لا للإسلام، وإنما "للجمود الذي أصاب فئات متنوّعة، شباباً وشيباً، ممَّن. . سمعوا درساً فظنوه الدرس الوحيد، والتقوا بطالب علم فاعتقدوا أنه منتهى إقدام العلماء، وقرأوا كتاباً فحسبوه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يعلمهم شيوخهم، إن صحَّ وصفهم بهذا، أن للعلم وجوهاً عدَّة، وأن في النظر الصحيح سعة"[143].

(60)

لقد تنكّب كلا تياري حركة الإسلام السّياسي، التي استولت على السُّلطة في السودان عام 1989م، طريق الحقّ في تكفيرهما لبعضهما البعض. وما ذلك، كما سبق أن قلنا، إلا لكون كليهما قد استجار، في معمعة الصراع للاستحواز على (عتود الدولة)، بـ (مصحفه المُتخيَّل)، في معنى (تديُّنه) الخاص بشعار (وصل الدّين بالدَّولة)، والنابع من محض تصوُّراته الخاصَّة لجوهر (التدافع)، وفهمه لمعاييره القيميَّة، وسيرورته التاريخيَّة، واتجاهاته، ومآلاته، أي (أيديولوجيَّته الوضعيَّة) بعد إلباسها لبوس (الدّين).

أما (الإسلام) نفسه فلا سند فيه، كما أثبتنا أيضاً، لادّعاء الإنابة عن الله سبحانه وتعالى في تقرير (الإيمان) أو (الشّرك)، وبخاصة في ما يتصل بمتحرّكات (السّياسة/ الدَّولة)، بعد سحبها باسم (التديُّن)، تعمُّلاً وقسراً، إلى دائرة قطعيَّات (الدّين)، على غرار ممارسات (الإكليروس) الكنسي في القرون الوسطى الأوربّيَّة. لا سند في الإسلام لـ (كهنة) يدَّعون عصمة، أو قداسة، أو يحتكرون معرفة الكتاب والسُّنة. طبيعة (السُّلطة/ الدَّولة) في الإسلام مدنيَّة " أنتم أدرى بأمور دنياكم " ـ " ولانا الله على الأمَّة لنسدَّ لهم جوعتهم، ونوفر لهم حرفتهم، فإن أعجزنا ذلك اعتزلناهم " . ولا سبيل، البتة، للتوفيق بين هذا المبدأ الإسلامي، وبين مفهوم (الدَّولة الدّينيَّة) في الفكر الثيوقراطي. فصاحب السُّلطة عند المسلمين، مهما لجَّ البعض في الجدال، "ليس بالمعصوم، ولا هو مهبط الوحي، ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة. . (كما ولا حق في هذا) للقاضي أو للمفتي أو شيخ الإسلام. . وكلُّ سلطة تناولها واحد من هؤلاء هي سلطة (مدنية). . ولا يسوَّغ للواحد منهم أن يدَّعي حقَّ السيطرة على إيمان أحد، أو. . ينازعه في طريق نظره "[144].

(61)

عند هذا الحدّ لا بُدَّ لنا من مقاربة شعار (فصل الدّين عن الدَّولة)، كما يتبدَّى في ما يُثار على ساحة الصراع السوداني. غير أنه يلزمنا، قبل ذلك، بل لأجل ذلك، استقصاء جذور (المفهوم والمصطلح) في تربتهما الفكريَّة الأصليَّة، لنرى ما إذا كانا يعبِّران، حقيقة، أو لا يعبِّران، عن (الشّعار/ المطلب)، على ما هو عليه في بلادنا.

إن أبرز، بل أوَّل ما يصادفنا بهذا الاتجاه، هو العُروة الوثقى التي لا انفصام لها بين مفهومي (فصل الدّين عن الدَّولة) و(العلمانيَّة)، فما يكاد ينطرح واحدهما حتى يستتبع الآخر، ضربة لازب. ومن زاوية النظر التاريخيَّة والفكريَّة فإن (المفهوم الأصل) هو (العلمانيَّة) التي تمخَّضت عن جملة مفاهيم من بينها (فصل الدّين عن الدَّولة). وهكذا فإن المدخل الصائب لهذا المفهوم الأخير إنما يمرُّ عبر المفهوم الأوَّل، ونشأته في تاريخ الفكر الأوربي في مطالع عصر (الحداثة)، بحقبه الثلاث المعروفة: (النهضة ـ الإصلاح الدّيني ـ التنوير).

وإذن، فالعلمانيَّة **secularism**، بالمصطلح الأوربي العام، أو اللائكيَّة **laicisme**، في طورها الفرنسي الخاص، هي مفهوم محدَّد أنتجه الفكر البرجوازي الأوربي بدلالة تحرير (السلطة الزمنيَّة) من قبضة (الإكليروس الكنسي)، كمؤسَّسة اجتماعيَّة ذات مصالح (دنيويَّة) ارتبطت بكل المظالم التي أفرزتها التشكيلة الاقتصاديَّة الاجتماعيَّة للإقطاع، وكحارسة أيديولوجيَّة لعلاقات إنتاجها، وصائغة لتبريراتها الروحيَّة، قبل أن تهبَّ تلك البرجوازيَّة، رافعة مجموع الشعب الكادح على طريق ثوراتها التاريخيَّة، وأشهرها الثورة الفرنسيَّة البرجوازيَّة العظمى (1789م)، لتقوِّض سلطة (الإكليروس)،

عملياً، بمصادرة أملاكه الإقطاعيَّة، وإلغاء الأتاوات التـي كـان يفرضـها علـى (المؤمنين)، بل، أكثر من ذلـك، بتصـفية النظـام الإقطـاعي نفسـه، وإصـدار (الإعلان الفرنسي لحقـوق الإنسـان والمـواطن)، تحـت التـأثير المباشـر لفلسـفة (الأنـوار)، وإلحـاق شـئون الأسـرة ومسـائل التربيـة والتعلـيم ومـا إلى ذلـك باختصاصات السلطة (المدنيَّة).

لقد تلازم صعود المركانتليَّة، ومفاهيمها حول المدنيَّة والتمدُّن، مع عمليَّات التهميش الثوريّ المتسارع للاقتصاد الطبيعي الريفي الـذي كـان يشـكل أسـاس نفوذ وسطوة (الإقطاع) و(الكنيسة)، مما هيَّأ لصعود مناهج جديـدة في الفلسـفة والميتافيزيقيا كتفكير في الوجود خارج مفاهيم اللاهوت، ورتـب لواقـع فكـري جديد، أصبحت فيه الفلسفة عقليَّة، على حين بقي اللاهوت نقلياً[145].

ورغـم أن (العلمانيَّـة) لم تسـتهدف، أوَّل أمرهـا، إنجـاز مفاصـلة مـا مـع (الدّين)، بقدر ما هـدفت إلى إخضـاع الكنيسـة الكاثوليكيَّـة لسـلطة (الدَّولـة) باستقلال عن كنيسة روما، إلا أن ثمة عوامل تاريخيَّة محدَّدة لا يجوز فكرياً فصلها عن تاريخ (المصطلح)، أو إغفالها عند تناول (المفهوم)، دفعت ب (العلمانيَّة)، وبخاصَّـة طبعتهـا الفرنسـيَّة (اللائكيَّـة)، علـى طريـق التحـوُّل إلى أيـديولوجيا مصادمة للدّين[146]. من ذلـك، مـثلاً، التغيُّـرات الـتي طـرأت علـى أوضـاع (الكهنة) في أعقاب الثورة الفرنسيَّة، حيث أصـبحوا، بموجـب القـانون المـدني لرجـال الـدّين لسـنة 1790م، مجـرَّد مـوظفين مـدنيين، أو ساسـة يخوضـون الانتخابات للفوز بأصوات المواطنين، (متـديِّنين) و(غـير متـديِّنين)، فكـان أن انحاز (الإكليروس) إلى قوى (الملكيَّة) في (الثورة المضادَّة) لإعلان الجُمهوريَّة عام 1793م، ممَّا أنتج وضعاً جماهيرياً عاماً معاديـاً، لـيس فقـط للإكلـيروس، بـل وللدّين كله، بحيث اتخذت المعركة بين (الجُمهوريين) و(الملكيين) طـابع العـداء

بين (العلمانيَّة/ اللائكيَّة)، وبين (الإكليروس) المتحوِّل، في الذهنيَّة العامَّة، إلى معادل موضوعي لمفهوم (الدّين) نفسه. ثم ما لبث الأمر أن تطوَّر ليفضي، في الجمهوريَّة الثالثة، إلى مواجهة شاملة بين (الدّين) و(الدَّولة)، بين القيم (المسيحيَّة الملكيَّة) والقيم (اللائكيَّة الجمهوريَّة).

(62)

هكذا، وبما أن لكلّ ثقافة وحضارة (عقلانيَّتها) الخاصَّة، فإن (العلمانيَّة/ اللائكيَّة) ليست، في حقيقتها، سوى مظهر لـ (عقلانيَّة أوربا) الحداثيَّة، كمنجز حضاري تاريخي جرت صياغته، كما قد رأينا، في سياق وقائع محدَّدة لصراع المجتمع ضدَّ الإكليروس، بحيث أصبحت هذه (العقلانية rationalism) أسلوباً في التفكير والتفلسف ينطلق من فرضيَّة محدَّدة، مفادها أن (العقل) الإنساني قادر على إنتاج المحاكمات الواعية لمختلف الظاهرات وتعليلها، سواء في الحياة اليوميَّة أم في الممارسة المعرفيَّة. ومن المهمّ جداً أن ندرك أن أغلب الفلسفات السائدة في الغرب اليوم إنما تعود بجذورها إلى فلسفات تأسَّست في اليونان وروما القديمة، على أيدي ديمقريطس (حوالي 460 ـ 370 ق. م) وتلميذه أبيقور (حوالي 341 ـ 270 ق. م)، فضلاً عن لوكريتس كار (حوالي 99 ـ 55 ق.م)؛ ثمَّ تطوَّرت، لاحقاً، عند فلاسفة الإلحاد البرجوازي الذين جعلوا من (نقد الدّين)، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، عملهم الأساسي، كديدرو، وهيلفيتيوس، وفويرباخ، وغيرهم. أما الفلسفة الوضعيَّة **positivism** التي أنشأها الفرنسي أوغست كونت، في مطلع القرن التاسع عشر، وتطوَّرت في خواتيمه وبداية القرن العشرين، في مرحلة (الوضعيَّة الثانية) أو (مذهب نقد التجربة)، على أيدي

السويسري إيفيناريوس والنمساوي ماخ، ثم خلال النصف الأول من القرن العشرين، في مرحلة (الوضعيَّة الجديدة)، أو (الوضعيَّة المنطقيَّة) أو (التجريبيَّة المنطقيَّة)، على أيدي أعضاء (حلقة فيينا)، ولاحقاً على أيدي برتراند راسل والكثير من علماء اللسانيَّات والرياضيَّات والفيزياء والمنطق وغيرها من العلوم، هذه الوضعيَّة المعاصرة، الأكثر تأثيراً، الآن، على حركة العلم والثقافة في بلدان الغرب الرأسمالي، تشغل مكانة متميّزة في منظومة الفلسفات الأوربيَّة التي سعت إلى تجاوز الدّين على خلفية شديدة الخصوصيّة والتعقيد من معطيات التاريخ الأوربي. غير أنها تظل مشدودة، بوجه خاص، إلى ظروف وملابسات الصّراع الذي أنتج مفاهيم (الحداثة) البرجوازيَّة بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، وعلى رأسها (العلمانيَّة). وأما كارل ماركس (1818م ـ 1883م) فعلى الرغم من أنه وافق (العقلانيَّة) في فكرتها الأساسيَّة القائلة بقدرة (العقل) على تجاوز المعطيات المباشرة للتجربة الحسيَّة، إلا أنه انتقدها بشدَّة لكونها تغالي، من جهة، في إبراز دور (العقل)، ومن الجهة الأخرى في إسقاط أية أهميَّة لتجربة (الحواس).

(العلمانيَّة)، إذن، سواء في نسختها الأوربيَّة العامَّة أم الفرنسيَّة الخاصَّة، وسواء في الفكر البرجوازي أم الماركسي، هي، في أصلها، جنين (العقلانيَّة) الأوربيَّة الوضعيَّة، الطالعة، بدورها، من رماد الحرب الضروس التي اندلعت هناك، ردحاً من الزمن، بين (إكليروس) زعم لنفسه نيابة مطلقة عن (السَّماء) في (الأرض)، ومن ثمَّ سلطاناً مقدَّساً لإرادته البشريَّة على السُّلطة الزمنيَّة، والحياة السّياسيَّة، والاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة، وحركة العلم والفلسفة، والثقافة، وبين (مجتمع مدني) صارع لتحرير حكومته، وثقافته، وعلومه، وسائر مقدراته ومقوّمات حياته، من بين فكي تلك الهيمنة الإكليروسيَّة، فكان

لزاماً أن يصبح الاصطدام (بـالكهنوت)، في مرحلـة معينـة مـن التطـوُّر، أمـراً محتوماً في أفق ذلك الصراع، ومآلاته التاريخيَّة، وأن يطبع بطابعه (عقلانيَّة) أوربا التي أنتجت (العلمانيَّة) كمفهوم ألقت دلالات المواجهة مع (الـدِّين)، في ذلـك الإطار الحضاري المحدَّد، بظلالها الكثيفة عليه، بالقدر وإلى المـدى الـذي عَمَـدَ (الكهنوت)، به وفيه، إلى ترتيـب التمـاهي، في الذهنيَّـة الأوربيَّـة، ثـمَّ عمـوم الذهنيَّة الغربيـة، بـين (ذاتـه) الدنيويَّـة المحـدودة، وبـين (السـماء) في تعاليهـا المطلق، وفق الأساليب والمناهج الثيوقراطيَّة التي اعتمدها.

(63)

ومع ذلك فإن (العلمانيَّة) المعاصـرة لا تفـترض (الإلحـاد) بالضـرورة، وإن كانت قد اندفعت باتجاهه، كما قد رأينا، في بعض نماذجها التاريخيَّـة المحـدَّدة، كالنموذج اللائكي الفرنسي. ولكنها سرعان مـا عـادت لتبقـى، بوجـه عـام، (مؤمنـة)، سـواء كانـت كاثوليكيَّـة أم بروتسـتانتيَّة، كمـا نشـاهد في عـالم اليوم(147).

لـذا، فـإن الخلـط بـين (العلمانيَّـة) و(الإلحـاد)، ضـربة لازب، ودون استصحاب المعطيات التاريخيَّـة لملابسـات تأسـيس (عقلانيَّـة) السـلطة المعنويَّـة (الحضاريَّة/ الثقافيَّة) الصـاعدة في خـواتيم القـرون الوسـطى، ومطـالع عصـر (الحداثة)، بإزاء انحلال نظام (الإكليروس) القديم الذي جرى تحميله وحده، في التاريخ الأوربي، أوزار الانحطاط وزوال الحضـارة، لهـو، في حقيقتـه، خلـط متعمَّـل يرمـى إلى دمـغ مجمـل الجهـود الفكريَّـة والسياسـيَّة، الراديكاليَّـة والإصلاحيَّة، التي اتخذت موقفاً معادياً (لاستثمار) العاطفة (الدِّينيَّة) في تسويق ما لا يمكن أن يقرُّه، في الواقع، أي دين: الظلم الاجتماعي!

"شعارُ (الإسلام هو الحل) مجرَّد (شـــعار فضـــفاض)، والحركاتُ الإسلاميَّةُ مدعوَّةٌ للصُّمود أمـــامَ تحـــدّيات (الحداثة)، ومواجهة الأوضاع المعقَّدة لـــــ (المـــرأة)، و(الأقليَّات)، و(الحريَّات)، في العالم الإسلامي، دونَ أن تكونَ (الشّعاراتُ) منافذَ للهروب الأمامي"!

د. غازي صلاح الدّين

(64)

بـرزت إشـكاليَّة (الـدّين والدَّولـة)، بصـورتها الرَّاهنـة في سـاحة الصّـراع السّياسي السُّوداني، لأوَّل مرَّة، مع ظهور التيَّار الأساسي (السُّـلطوي)[148] في حركة الإسلام السياسي الحديثة، بتركيبته الرأسيَّة الضـيّقة، ومنهجـه القـائم في الاجترار المتواصل، بلا طائل، لنظام القيم، عوضاً عن إنتـاج نظـام للمفـاهيم مطلوب بإلحاح في حقول الفكر والسياسة. وهي، بهذا، لا تختلـف كـثيراً عـن سـائر حركـات الإسـلام السّياسـي في المنطقـة، والـتي يـرى د. عبـد الله فهـد النفيسي، أحد أهمّ مفكريها، أن جُلَّ ما تنشره، بشتى مسمياتها، "يتناول نظام القيم.. ولكن ما نحتاجه الآن وبشكل مُلِـح هـو، تحديـداً، نظـام للمفـاهيم، وبدون التحديد العلمي الموضوعي للمفاهيم لا يمكن بلـورة النظريَّـة الإسـلاميَّة المتكاملة"[149]. ويعزى بعض الكتاب هذا القصور، تحديداً، إلى احتيـاج هـذه (الحركـة) للتحصُّـن بـالإلهي والمقـدَّس لمواجهـة أي نقـد أو حـوار يـأتي مـن خارجها[150].

تبلور هذا التيَّار في السودان، حول قضيَّة (الـدّين والسّياسـة)، منـذ أواخـر أربعينات القـرن الماضـي، لا كمشـروع نهضـوي يسـتوعب طاقـات المجتمـع بأسره، ويستند فكرياً وسياسيّاً إلى مبادئ الإسـلام الرفيعـة المتمثلـة في الحريَّـة، والمساواة، والشورى، والكرامة الإنسانيَّة، والعدالة الاجتماعيَّة وما إليها، وإنما كمجرّد تعبير شعاري عن رفض الشـيوعيَّة، وكمحـض تنظـيم منـاوئ للتيَّـار الماركسي الذي ظهر آنذاك[151]. فبسبب من إحساسه المستبطن، ولا بُدَّ، بذلك

القصور، وبمحدوديَّة الوسائل والأدوات، وقتها، آثر هذا التيار، لا أن يتحصَّن بالمقدَّس، فحسب، بل وأن يتركز، في المدى القريب، كجماعة ضغط، أملاً في التمكن، في المديين المتوسط والبعيد، من وراثة جماهير أحزاب الحركة الوطنيَّة الرئيسة، ببنائها الأفقي العريض، وبالثقل المطلق للعنصر المستعرب المسلم في قيادتها وقواعدها.

من جهتها، وبرغم استنادها إلى النفوذ الطائفي، إلا أن أحزاب الحركة الوطنيَّة هذه تنشَّأت على (بداهة عقلانيَّة) عامَّة في العمل السّياسي، بحيث لم تستشعر، أوَّل أمرها، أيَّ تعارض بين الإسلام وبين الديموقراطيَّة البرلمانيَّة القائمة على التعدُّديَّة الحزبيَّة، والحريَّات العامَّة، والحقوق الأساسيَّة، والتداول الانتخابي للسُّلطة. على أن هذه الأحزاب لم تعمل على تطوير (عقلانيَّتها) تلك خطوة واحدة، وعلى مدى سنوات طوال، خارج حدود (البداهة العامَّة)، ممَّا حال دون توطنها في (فقه) أو (فكر) أكثر وثوقاً وإلهاماً، وهذا ما طبعها، عموماً، بهشاشة فكريَّة غالبة.

هكذا وجد التيار (السُّلطوي) بغيته في تلك البنية الفقهوفكريَّة الهشَّة لـ (عقلانيَّة) تلك القوى السياسيَّة التي ينحدر معظم زعمائها وكوادرها الأساسيَّة من الطبقة الوسطى، مثلهم مثل السواد الأعظم من شريحة الإنتلجينسيا/ الأفنديَّة، سلالة المؤسَّسة الغردونيَّة التي فرضت عليها خطط الإدارة الاستعماريَّة، منذ مطالع القرن الماضي، القطع مع التعليم الديني المهدوي التقليدي، دون التزوُّد من المعارف المتروبوليَّة (الحداثيَّة) بغير قشور فنيَّاتها، لمجرَّد سدّ الاحتياج لشغل بعض الوظائف ضئيلة الشَّأن في أدنى سلم تلك الإدارة. وبالنتيجة كان لا بُدَّ أن تستعصي، مع الزمن، في مدارك الإنتلجينسيا/ الأفنديَّة، منطقياً، إمكانية المقاربة لقضية (الدَّولة) من منظور

فقهي وثيق لـ (العقلانيَّة الإسلاميَّة)، ديناً وحضارة، مثلما انبهمت أمامها الخطوط الموصلة بين هذا (الموروث) العقدي المفترض، وبين (عقلانيَّة) الحداثة الغربيَّة الوافدة، فتجَمَّد (الإسلام) في ذهنيَّة هذه الشَّريحة، إما في ديباجات مسطحة، ومنمنمات فجَّة، خالطت خطاب الهويَّة والسّياسة لديها، أو في تصورٌ للدّين محصور، عموماً، في ما يُعرف بـ (الكتب الصفراء)، وفق مصطلح الإستعلاء (الحداثوي)، ومدار علومها الصلوات، والزكوات، والصوم، والحجُّ، والكفارات، والأنكحة، والمواريث، وغسل الجنازات، فأوكلت تلك الذهنيَّة أمر هذه (المعارف)، على سبيل (التخصُّص) الموروث، أصلاً، منذ (السلطنة الزرقاء)، لذوي التأهيل (الأزهري) من شريحة الإنتلجينسيا (الأخرى)، أو (رجال الدّين/ المولانات)، أهل اللحى والعمائم والكاكولات والدشداشات، الذين تقولبوا في خصائص مائزة، ثقافة ومظهراً، منذ أيام المعهد العلمي، ومجلس جامع أم درمان الكبير، وشُعَب التربية الإسلاميَّة واللغة العربيَّة بالمدارس، وإلى ذلك ما صار يعرف لاحقاً، وبخاصة منذ الاستقلال، بهيئات ولجان وجماعات وروابط (علماء السودان) الذين احتكروا مهام (الفتيا) الطليقة في حقل السّياسة، على ما تتسم به من تعقيد في العصر الحديث، وما يقترن بها من معارف مفترضة في الفلسفة، والاقتصاد، والانثروبولوجيا، والتاريخ، والاجتماع، والعلاقات الدوليَّة، ونظم الإدارة الحديثة.. الخ. وقد التحق بهؤلاء الإنتلجينسيا/ المولانات حتى أهل القضاء الشرعي، برغم تخرُّجهم، هم أنفسهم، في المؤسَّسة الغردونيَّة، وما ذلك، بحسب د. عبد الله علي إبراهيم، إلا لغبنهم الناتج عن تمييز أهل القضاء المدني عليهم، ردحاً طويلاً من الزمن، في سلك الوظائف والترقيات والامتيازات[152]. لقد فرض على شريحة الإنتلجينسيا/ المولانات هؤلاء الانقطاع، بحكم (تخصُّصهم)، عن هذه الحقول، ولم يُعرف لأغلبهم، طوال

عُشرة الناس مع فتاواهم، (تديُّن) في علاقة (المحكوم) بـ (الحاكم) غير (الطاعة) لـ (أولي الأمر)، أجانب أم سودانيين، عسكريين أم مدنيين، قابضين على السلطة فعلياً، أم هم، في خارطة توازن القوى، على أهبة توليها أو الانقضاض عليها، فانكبوا، في الحالين، يوالونهم بـ (الفتاوى) المطلوبة لتمرير مشاريعهم السياسيَّة عبر مختلف الفترات التاريخيَّة، وعلى اختلاف الأنظمة والحكومات، مدفوعين بحزازتهم القديمة التي غذتها في نفوسهم السّياسة الاستعماريَّة تجاه شريحة الإنتلجينسيا/ الأفنديَّة من أصحاب التعليم (الحديث) الذين التهموا جُلَّ (كيكة الميري) تاركين لهم الفتات، دون أن يعدل معظم هؤلاء الإنتلجينسيا/ المولانات، ولو بمقدار عقلة إصبع، عن ارتيابهم التقليدي في أي مشروع (حداثوي)، كونه يقوم بالمطلق، وفق نظرتهم هذه، على كثير من (التخنث!) و(الفسوق!)[153] و(الخروج) عن (الدّين!)، ويصطلحون على ذلك، إجمالاً، بـ (العلمانيَّة)!

(65)

من هنا، تحديداً، تشكلت نقطة الهشاشة الأساسيَّة، التي لازمت قوى (عقلانيَّة البداهة) في هذا المجال، على التمظهر الغالب في استسلامها لابتزاز التيار (السُّلطوي) لها، كتكتيك ثابت، مكتفية، في أفضل الأحوال، بالتعبير عن محض (التململ) العاجز عن صياغة منظور فقهو فكري يُعتدُّ به لسؤال (التراث والمعاصرة)، ولو بالحدّ الأدنى من الوثوق أو التماسك المنهجي[154].

ولعلَّ أخطر استجابات تلك (الهشاشة) لذلك (الابتزاز) من جهة الأحزاب التقليديَّة هو ما ظل يتبدَّى، دائماً، في (فزعها) من تصنيف التيَّار (السُّلطوي) لها ضمن معسكر (العلمانيَّة). فهذه الأحزاب، ودون التقليل من أثر تصاعد

النشاط الجماهيري المستقل على لجوئها، بعد ثورة أكتوبر 1964م، إلى نشر جوّ من الدَّجل اليميني، والتقائها على مشروع (الدُّستور الإسلامي)، في محاولة لتأسيس سلطة (رجعيَّة) باسم الدِّين، ظلت تسارع، في كثير من الحالات، تحت ضغط (الفزع) من ذلك (التصنيف)، لإهدار جلّ طاقاتها في خانة (الدفاع) الذي ليس نادراً ما يسلمها إلى نمط من التراجع غير المنتظم حتى عن (عقلانيَّة البداهة) الهشَّة تلك، بل وإلى الانخراط، في غير القليل من الحالات، في شكل أو آخر من (المزايدة) على نمط (تديُّن) التيَّار السُّلطوي نفسه!

أما أخطر تلك الاستجابات من جهة القوى الوطنيَّة الديموقراطيَّة، فهو ركونها لـ (الاستهانة) العقيمة بوصف التيَّار (السُّلطوي) لها بـ (العلمانيَّة)، بكلّ محمولات المصطلح الأصليَّة القديمة، سواء في طبعته الأوربيَّة العامَّة، أم الفرنسيَّة الخاصَّة، بما في ذلك (الإلحاد)، كما في حالة الحزب الشيوعي وغيره من القوى الحديثة، سياسياً ومهنياً ونوعياً. وبالنتيجة، ترك هؤلاء الساحة خالية لهذا التيَّار يزايد عليهم في أقدس مقدَّسات الذهنيَّة الشعبيَّة، مكتفين، في الغالب، إما بإطلاق اتهام كسول، وإن كان صحيحاً، لهذا التيَّار بـ (المتاجرة بالدِّين)، أو بالانفلات بالمعركة برمتها من داخل ميدانها المفترض، لإدارتها خارج سياقها، كالترافع عن (الديموقراطيَّة) في ساحات المحاكم، أو الدفاع عن حقوق المُساكنين من (غير المسلمين) في السودان، فلكأن المشكلة كانت ستنتفي، في ما لو لم يكن ثمة مساكنون من هؤلاء في البلاد!

(66)

مهما يكن من أمر، فإن الحقيقة الجوهريَّة التي ما تلبث أن تتكشف بجلاء، في سياق أيّ بحث موضوعي مدقق، والتي قد تبدو غريبة للوهلة الأولى، رغم

أنه لا مراء فيها البتة، هي أنه ليس في دعاوى أيّ من (عقلانيّي البداهة) هؤلاء، بثقلهم المسلم، يميناً أو يساراً، وسواء استخدموا مصطلح (فصل الدّين عن الدَّولة) نصاً، أم حسبه المحللون ضمن خطابهم الفكري أو السياسي حكماً، ما يمكن اعتباره مطالبة فعليَّة تنصبُّ، قصداً وعملاً، على ترتيب هذا (الفصل) بالمعنى (العلماني) الأصلي للاحتجاج على وضعيَّة (الدّين) في الحياة الاجتماعيَّة، أو الاعتراض على أيٍّ من مهام الدَّولة السودانيَّة، أو أجهزتها الوظيفيَّة، من زاوية اعتبار (الدّين)، أو النهوض بمقتضياته! ولو أن العكس كان صحيحاً لاتسم هذا الصّراع بالوضوح، ولكانت المشكلة أيسر على الفهم!

وإذن، لا يكاد المرء يقع، منذ فجر الاستقلال، على (علمانيَّة) ما في أداء هذه القوى ذات الثقل المسلم، لا من خلال الرَّصد الوقائعي للأحداث والأنشطة التاريخيَّة، ولا من حيث المضمون الفكري أو السّياسي لمختلف الخطابات الدعويَّة/ الترويجيَّة/ التحشيديَّة. وحتى في حملة معارضة السَّواد الأعظم من (المسلمين) لـ (الأسلمة) بعد مصالحة عام 1977م، أو لإصدار (قوانين سبتمبر)، باسم (الشَّريعة الإسلاميَّة)، عام 1983م، أو لمشروع (الدَّولة الدّينيَّة) الذي تهيَّأ، في أواخر ثمانينات القرن الماضي ومطالع تسعيناته، للدَّفع باتجاه نهاياته القصوى، فإن شيئاً من هذه (العلمانيَّة) المزعومة لم يتبدَّ في أيّ من برامج أو مشاريع أو أدبيات هذه القوى.

كذلك لم يظهر شيء من ذلك في الراهن السّياسي المتصل منذ انقلاب عام 1989م، والذي تبلور الاستقطاب، في بعض فتراته، كما لم يتبلور من قبل، بين الحكومة (الإسلاميَّة)، من جهة، والتي أمسك التيَّار (السُّلطوي) بزمامها، مستخدماً القوَّة المسلحة، وبين معارضة (التجمُّع)، بثقل العنصر المسلم فيها، والتي اتخذت شكل التحالف العريض بين أوسع الأقسام السّياسيَّة المدنيَّة

والعسكريَّة، يميناً ويساراً، ومن مختلف الملل والنحل السودانيَّة، دينيّاً وإثنيّاً وجهويّاً، فلا يكاد ملمح واحد من البرامج التي طرحتها هذه القوى المعارضة، حتى وهي تمتشق السلاح لمجابهة مشروع (الدَّولة الدّينيَّة)، يفصح عن أية خطة بديلة تستهدف (إقصاء) الدين من الحياة العامَّة، أو (كشطه) من حقول نشاط الأسرة، أو المجتمع، أو الدَّولة، أو من دوائر الفكر، أو الثقافة، أو التربية، أو التعليم، أو الإعلام، أو ما إلى ذلك ممَّا قد علمنا من (العلمانيَّة) في أصل المصطلح الغربي، كمظهر لـ (عقلانيَّة أوربا) الحداثيَّة، وجنينها الشَّرعي: (فصل الدّين عن الدَّولة)، علماً بأننا لا نتحدَّث، هنا، عن محض (التمييز) بين ما هو (ديني) وما هو (دنيوي/ سياسي)، حسب التوجيه النبوي الشريف، فليس هذا (التمييز) من (العلمانيَّة) في شئ، وإنما هو (أصل) مؤسَّس جيّداً، كما قد رأينا، على مداميك شديدة الرسوخ تحت أعمدة الإسلام الأساسيَّة، وإنْ كان من الميسور ملاحظة و(فهم) القدر من الحرص الذي ظلت تبذله حركة الإسلام السّياسي في السودان، بالأخص، لتفاديه في كل أدبياتها!

(67)

على أن الباحثين يستطيعون أن يلمحوا، وبيسر، كيف أن التيَار (السلطوي) في حركة الإسلام السّياسي في بلادنا كان قد نجح، خلال السَّنوات التي أعقبت الاستقلال، في ابتزاز قوى (عقلانيَّة البداهة) التقليديَّة المسلمة، تدريجيّاً، عن طريق اتهامها، حثيثاً، بـ (العلمانيَّة)، والعمل على (فصل الدّين عن الدَّولة)، فدفعها، دفعاً، للتخلي عن (عقلانيَّتها) تلك، حيث:

أ/ أدرجت (مبادئ ونظريات الإسلام) ضمن (مصادر التشريع) بنص المادة/ 36 من دستور جمهورية السودان لسنة 1958م.

ب/ واستخدمت، في مذكرة (هيئتها الوطنيَّة) لـ (الدستور الإسلامي)، نفس الدّيباجات المغرقة في الإبهام والتعميم، والتي لطالما وسمت خطاب التيَّار (السُّلطوي) ذاته، ومنها أن "الدستور الإسلامي صالح لكلّ زمان ومكان.. وأن الفقه الإسلامي فيه ما يكفى المسلمين لتشريعاتهم المختلفة، إن لم نقل فيه ما يكفى البشريَّة كلها، وفيه من القابليَّة للتطوُّر ما يفوق كثيراً النظم الحديثة".. الخ[155].

ج/ وعرَّفت (السودان)، بنص المادة/ 7 من مشروع ذلك الدستور (1968م)، باعتباره "جمهوريَّة.. تقوم على هدى الإسلام".

د/ وجعلت (الشَّريعة الإسلاميَّة)، وفق المادة/ 113 منه، بمثابة "المصدر الأساسي لقوانين الدَّولة".

هـ/ ونصَّت، تبعاً لذلك، ضمن المادة/ 115 منه، على وجوب "أن تصدر من التشريعات ما تعدَّل به جميع القوانين التي تعارض أيّ حكم من أحكام الكتاب والسُّنة".

(68)

ولعلنا نجد معنى كبيراً، في هذا السياق، لعودة د. غازي صلاح الدين، أحد أبرز مفكري نخبة الإسلام السّياسي الحاكمة الآن في السودان، بعد أكثر من ثلاثين عاماً من ذلك التاريخ، وأكثر من عشر سنوات من الانفراد بالسُّلطة، ووطء جمرها عملياً، كي يوجّه نقده الصريح لشعار (الإسلام هو الحل)، والذي كان شباب الإسلامويين ينظرون إليه، يوماً ما، كما لو كان آية قرآنيَّة، أو حديثاً شريفاً، فيعتبره د. غازي، مجرد "شعار فضفاض"، على حدِّ تعبيره،

ويدعو، من ثمَّ، الحركات الإسلاميَّة، في عموم المنطقة، للصمود أمام تحـدّيات (الحداثة)، ومواجهة الأوضاع المعقدة لـ (المرأة)، و(الأقليَّات)، و(الحريَّـات)، في العالم الإسلامي، دون أن تكون (الشعارات) منافـذ للـهروب الأمـامي مـن مواجهة أزمات الماضي والحاضر والمستقبل، وذلـك مـن خـلال التأكيـد علـى (التعدُّديَّة الحزبيَّة)، واستيعاب (التيَّارات الحديثة)، وضـبط مفهـوم (الأمَّـة) في سياق (الظرف) الدَّولي القائم، بقوانينه وتشـريعاته المعروفـة، والسَّـعي لخلـق (تحالفات) واسعة مع الثقافات (المغايرة) في آسيا وأفريقيـا، و(تجنـب) الـدخول معهـا في (مواجهـات عدائيَّـة) تهيـئ لاسـتقطابها مـن جهـات معاديـة للعـالم الإسلامي؛ فبدون ذلك لن يكون كسب هـذه الحركـات، حسـب د. غـازي، سوى الفشـل والانـزواء، حيـث لـن يـذهب (الـدّين)، وإنمـا سـتذهب هـذه (الحركات)، وتأتي حركات جديدة ربما تتبنى الإسلام جزئيَّـاً، وربمـا لا تتبنـاه إطلاقاً[156].

(69)

مهما يكن من أمر، فإن أمواج (التدافع) الفكري والسّياسي التي ما انفكـت تتلاطم، بلا هوادة، طوال تاريخنا الحديث، وبـالأخص منـذ مطـالع تسـعينات القرن الماضي، حول جملة إشكاليَّات، مـن أهمّهـا وأخطرهـا إشـكاليَّة (الـدّين والدَّولة)، قد أخذت ترفع معها إلى أعلى حالة (الهشاشة) التي وسمت، في مـا مضى، (عقلانيَّة) القوى الوطنيَّة الفاعلة، وسط الجَّماعـة السـودانيَّة المسـلمة، يميناً ويساراً، وأن تهيئ لمقاربتها من منصَّة أعمق رسوخاً في الاستجابة لنـداءات الواقع، ومقتضيات المعاصرة، وأكثر وثوقاً في الانتماء إلى (عقلانيَّة الإسـلام)، ومنابع الحركة والتجدُّد في ثقافته، دون أن يفضي شئ من ذلك لإهدار (الدّين)،

بالضرورة، الأمر الذي لم يكف، بعدُ، التيَّار (السُّلطوي) عن إفزاعها منه، وابتزاز مواقفها به.

والواقع أن حالة (الإفزاع العام) باسم (الدّين) لهي ممَّا يناسب، تماماً، هذا (التيَّار) الذي لا بُدَّ له من (الإلحاد) عند الاشتراكيين حتى يبرّر وجوده، ومن (العلمانيَّة) عند الليبراليِّين حتى يعي ذاته، ومن (النصرانيَّة) في شكايات الجنوبيين حتى يصرخ: "وا إسلاماه"! فإن لم يجد شيئاً من هذا على أرض الواقع لاخترعه! وقد مضى هذا (التيَّار) يخترع، بالفعل، ويصمِّم لخصومه السّياسيين أقمصة (الإلحاد) و(العلمانيَّة) و(الكفر)، لما يربو على نصف القرن، تساعده، في ذلك، وتشدُّ من أزره، مؤسَّسات وقوى اجتماعيَّة، من أنشطها، كما سلف القول، هيئات ولجان (العلماء)؛ ولاتَ ساعة أهميَّة ألا تجيء هذه الأقمصة على مقاسات الخصوم، إذ يكفي أن تجيء على مقاسات المناهج التي يعتمدها هذا (التيَّار)، ويتبعها في التفكير وفي العمل السّياسي، أي (نمط تديُّنه) الخاص الذي يخلع عليه وحده قدسيَّة (الدّين)، من أوَّل رؤيته لقضايا الحرب، والسلام، والتشريع، والاقتصاد، والسّياسة الخارجيَّة، إلى آخر تصوُّره لمسائل الغناء، والاختلاط، وتعدد الزوجات، وكرة القدم، والأزياء النسائيَّة. ولا ريب أن لشعار (وصل الدّين بالدَّولة)، وسط هذا كله، مكانته المركزيَّة المعلاة.

لقد درج هذا (التيار) على تفسير أيّ موقف مخالف لنمط (تديُّنه) هو، حول أيّ من هذه المسائل، باعتباره يتحرَّك فقط على خلفيَّة (الأهواء الذاتيَّة)، وباعتبار (مرتكبيه) محض (هوائيين) مَتهومين في دينهم وأخلاقهم! فقد وصف د. الترابي، مثلاً، معارضي (قوانين سبتمبر) من المثقفين الشماليين المسلمين بأنهم "منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين.. يتصنعون الغيرة على حقوق المواطنة.. وأنهم بحماية الأقليَّة غير المسلمة في الجنوب يريدون أن يلقنوا

تلك الأقليَّة لتعبّر عن (أهوائهم) التي لا يستطيعون أن يفصحوا عنها " 157 .
هكذا نرى أن خطة هؤلاء (المعارضين) لا تفعل أكثر من أن تفتح شهيَّة خصومهم، في التيَّار (السُّلطوي)، لدمغهم "بالتحايل للمروق عن الدّين" ، بينما لا تفيد حتى في الدّفاع عن حقوق غير المسلمين الذين قد يرغبون أن يروا العرب المسلمين في السودان متمتعين بحقوقهم في الاعتقاد والرَّأي وأنواع الشغف الأخرى أوَّلاً، قبل أن يُصدّقوا مشروعهم[158] .

(70)

لذلك كله، لم يعد ثمَّة مناص، كما أشرنا، من أن ترتفع (عقلانيَّة البداهة)، وسط الجَّماعة السودانيَّة المسلمة، من حالة (هشاشتها) القديمة، لتدرج في مراقي الوعي بذاتها، وبمرجعيَّتها المتوطنة في قلب تربة الإسلام، بمبادئه الأساسيَّة، ومقاصده الكليَّة، الأمر الذي لا يمكن أن يتحقق طالما استمرَّ نطح السّياسة على حالته السّجاليَّة الرَّاهنة (فكي صلي . . ما بصلي)، دون أن تتصعَّد، داخل ثقافة هذه الجَّماعة، وتائر (تدافع) مطلوب بإلحاح، وقد تسبَّبت في تأجيله، طويلاً، حساسيات مُتوَهَّمة باسم الدّين، بين مَن يؤمنون بـ (عقلانيَّة الإسلام) السّياسيَّة القائمة، بالأساس، على الإعلاء من شأن العقل، والكرامة، والحريَّة، والشُّورى، والعدالة الاجتماعيَّة، وتمييز ما هو (دين) عمَّا هو (دنيا)، وبين فكر (التيَّار السُّلطوي) الذي ما ينفكُّ يثير غباراً كثيفاً حول (علمانيَّة) الآخرين، لا لـ (غرض) سوى أن (يتمكن)، خلف ذلك، من مصادمة كلّ هذه القيم والمبادئ! وباتجاه التدقيق في مدى سداد هذا الحكم، ينبغي تناول نماذج ساطعة من الأداء السّياسي لأبرز القوى التي يشكل ممثلو الجماعة المستعربة المسلمة (في السودان) ثقلاً معتبراً داخلها، بما فيها الحزب الشيوعي نفسه، وذلك للوقوف،

عمليّاً، على ما إذا كان ثمَّة، حقيقة، حزب (علمانيٌّ) واحد بينها. لكـن، وبمـا أن كلّ مصطلح هو، في الواقع، تاريخه الخاص، فلا بُدَّ من الانتبـاه، بـادئ ذي بدء، إلى أن مـن يـدعو، بـين هـذه القـوى، في خطابـه النظـري، أحيانـاً، إلى (العلمانيَّة) أو (فصل الدّين عن الدَّولة)، فإنه سرعان ما يعود، من خلال أدائـه العملي، للتأكيد على أنه إنما يستخدم هذه (المجازات) خارج سـياقها الفكـري الخاص في التاريخ الأوربي.

"يجب أن يحذر المسلمون في السودان مـن إكسـاب الدَّولة أيَّة صبغة دينيَّة، فهذا من شـأنه زيـادة حـدَّة الاستقطاب والفعل المضاد"!

الصادق المهدي

(71)

لئن كانت (علمانيَّة) عصر (الحداثة) الأوربي، بالمعنى الحرفي، هي ما يسعى التيَّار (السُّلطوي) لإسباغه على صورة القطاع المسلم من القوى الوطنيَّة السودانيَّة، وترويجه عنه في الذهنيَّة والوجدان الشَّعبيين، فلسوف تكشف أعجل نظرة إلى مطلوبات هذا القطاع، في مظانها الأصليَّة، عن كونه لم يسْعَ، يوماً، لإقصاء (الدّين) من حساباته، حتى وهو يتخذ موقف المعارضة المسلحة لمشروع (الدَّولة الدّينيَّة)، وإنما ظلَّ يستهدف تجذير مشروعه هو في قلب تربة (العقلانيَّة الإسلاميَّة)، والفرق بين المشروعين جلي.

هكذا، وعلى حين انغلق التيَّار (السُّلطوي) في إسار التوتر (الشعاري) لمطلب (وصل الدّين بالدَّولة)، جاعلاً منه ترياقاً مضاداً لـ (حقوق الإنسان) التي تسم روح العصر، فإن البيان الختامي لمؤتمر أسمرا للقضايا المصيريَّة (23/ 6/ 1995م)، والذي يُعتبر أشمل التعبيرات التواثقيَّة التي صدرت حتى الآن عن (التجمُّع الوطني الديموقراطي)، بالثقل المسلم بين صفوفه، وبألوان طيفه شديدة التعدُّد والتنوُّع والوسع، يميناً ووسطاً ويساراً، لم يستخدم، البتة، مصطلح (العلمانيَّة)، رغم أنه صدر بعد انضمام (الحركة الشعبيَّة)، بالثقل غير المسلم داخلها، لـ (التجمُّع)؛ بل استبطن (منهج المصلحة)، بذهن منفتح، ليخلص إلى حظر تأسيس الأحزاب على أسس دينيَّة، واعتماد المواطنة أساساً للحقوق والواجبات، وإلزام الدَّولة باحترام تعدُّد الأديان والمعتقدات، وعدم رؤية أيّ تناقض بين الإسلام وبين المبادئ العصريَّة لحقوق الإنسان المضمَّنة في

المواثيق الدوليَّة والإقليميَّة، فضمَّنها مرجعيَّته الدستوريَّة، وأسَّس عليها برامجه الإعلاميَّة والتعليميَّة والثقافيَّة.

لقد جاءت تلك المقرَّرات تلخيصاً لكل ما سبقها من تعبيرات تواثقيَّة بين أطراف التجمُّع الوطني، ومنها، على سبيل المثال، النصُّ في المادة/ 10 ضمن (مشروع الدستور الإنتقالي) الذي كان اقترحه التجمُّع، وأجازه في دورة الانعقاد الثانية لهيئة قيادته بلندن (26 يناير ـ 3 فبراير 1992م)، على واجب الدَّولة في أن "تعامل.. معتنقي الأديان السماويَّة وأصحاب كريم المعتقدات الأرواحيَّة دون تمييز بينهم في ما يخصُّ حقوقهم وحريَّاتهم المكفولة في هذا الدستور كمواطنين، ولا يحقُّ فرض أيّ قيود على المواطنين أو على مجموعات منهم على أساس العقيدة أو الدّين"؛ كما نصّت، بصيغة أشبه بـ (الصحيفة/ دستور المدينة)، على أن "يهتدي المسلمون بالإسلام ويسعون للتعبير عنه، (و) يهتدي المسيحيون بالمسيحيَّة ويسعون للتعبير عنها، (و) يُحظر الاستخدام المسيء للأديان وكريم المعتقدات الروحيَّة بقصد الاستغلال السّياسي".

ومن ذلك، أيضاً، النصُّ في (إعلان نيروبي، 17 أبريل 1993م)، حول (الدّين والسّياسة)، وانعكاس ذلك، لاحقاً، في (مقرَّرات أسمرا)، على "اعتبار مواثيق حقوق الإنسان الدوليَّة جزءاً من القوانين السودانيَّة، وبطلان ما يخالفها، وكفالة القانون للمساواة بين المواطنين على أساس حقّ المواطنة، واحترام معتقداتهم، وعدم التمييز بينهم بسبب الدّين أو العرق أو الجّنس، وبطلان ما يخالف ذلك، وعدم جواز تأسيس أيّ حزب سياسي على أساس ديني، ووجوب اعتراف الدَّولة واحترامها لتعدُّد الأديان وكريم المعتقدات، وتحقيقها للتعايش والتفاعل والمساواة والتسامح (بينها).. وسماحها بحريَّة

الدَّعوة السلميَّة للأديان، ومنعها الإكراه أو التحريض على إثارة المعتقدات والكراهيَّة العنصريَّة، والتزام التجمُّع بصيانة كرامة المرأة، والاعتراف لها بالحقوق والواجبات المضمَّنة في المواثيق والعهود الدوليَّة بما لا يتعارض مع الأديان159، وتأسيس البرامج الإعلاميَّة والتعليميَّة والثقافيَّة القوميَّة على الالتزام بمواثيق وعهود حقوق الإنسان الإقليميّة والدوليَّة" .

ثمَّ جاء (مشروع التجمُّع للإجماع الوطني، منتصف يوليو 2003م)، ليؤكد على كلّ تلك المعاني، ويشدّد على حقيقة التعدُّد والتمايز الدّيني والعرقي والثقافي في السودان، وعلى دور الأديان السماويَّة وكريم المعتقدات، كمصادر للقيم الروحيَّة والأخلاقيَّة التي تؤسّس للتسامح والأخوَّة في الوطن والتعايش السّلمي والعدل والمساواة، وعلى ضرورة إقامة السَّلام العادل والدائم والوحدة الوطنيَّة التي تحقق الاستقرار والسَّلام الاجتماعي على أسس العدل والإرادة الحُرَّة والطوعيَّة لأهل السودان، وتضمين الدُّستورين، الانتقالي والدائم، جملة تدابير تؤسّس لاعتراف الدَّولة واحترامها لهذه المبادئ والقيم، وأن تشكل مواثيق حقوق الإنسان الدوليَّة والإقليميَّة جزءاً لا يتجزأ من الدُّستور، بحيث يُنصُّ عليها تفصيلاً، وألا يُعتبر أيُّ تعبير يرد في الدستور أو في أيّ قانون بالإشارة إلى خضوع أيّ من تلك الحقوق (للقانون) أو (وفق إجراءات القانون) أو (وفق قانون عادل)، مقيِّداً لأيّ من تلك الحقوق، بل منظماً لممارستها، وأن يُعتبر أيُّ قانون أو مرسوم أو قرار أو أمر أو إجراء يصدر بالمخالفة لذلك باطلاً وغير دستوري.

ولا يمكن، بالطبع، وصف شيء من كلّ هذا بـ (العلمانيَّة)، وفق ما استقرَّت عليه في حرفيَّة المصطلح الغربي، إلا بالكثير من المكابرة الفجَّة، والمغالطة الغليظة!

أما حزب الأمَّة، فبرغم مغادرته (التجمُّع)، إلا أنه أعلن، مراراً وتكراراً، تمسُّكه بمقررات أسمرا، بل واقترح على الحكومة التوقيع عليها "إختصاراً للوقت. . بحيث تكتمل الصورة، ويغلق باب المماحكة والجدل العقيم"[(160)]. علاوة على ذلك فإن الحزب ما يزال ناشطاً، إلى جانب (كيان الأنصار)، في تعميق رؤيته لإشكاليَّة (الدّين والدَّولة) من منظور (العقلانيَّة الإسلاميَّة)، ممَّا انعكس، مثلاً، في ورقة العمل التي أجازها مكتبه القيادي بتاريخ 9/ 7/ 2001م، حاملة موقفه التفاوضي النهائي في المؤتمر التحضيري الذي كان مزمعاً انعقاده للتداول حول الحلّ السّياسي الشامل، قبل (نيفاشا)، حيث طالب الحكومة بإجلاء مسألة (الدّين والدَّولة)، بما "يؤكد أن المواطنة هي أساس الحقوق والواجبات. . (وأنه) لا يحق لأيّ مجموعة. . أن تنال امتيازات بسبب انتمائها الدّيني، (وأن) الأحزاب. . تقوم على أساس مفتوح لكلّ المواطنين. . ولا تفرّق بين الناس على أساس ديني، (وأن) القوانين السَّارية على كل المواطنين مصادرها تكون مقبولة لهم جميعاً، (وأن) القوانين ذات المصادر غير المقبولة للجميع يكون تطبيقها مخصَّصاً. . (و) أن تكون مصادر التشريع هي إرادة الأمَّة على ألا تخالف الشَّريعة، الأديان السماوية، الثقافات الوطنية والمواثيق الدولية".

ولا يستطيع، أيضاً، سوى مكابر أن ينسب إلى (العلمانيَّة)، بمفهومها الغربي الأصلي، شيئاً من عناصر هذه الرؤية، أو من نتاج الكدح النظري المرموق للسيد الصادق المهدي، رئيس الحزب، وإمام الأنصار لاحقاً، والذي ما برح يتحمَّل، منذ ظهور مؤلفه (أحاديث الغربة)، في منتصف سبعينات

القرن الماضي، وحتى صدور كتابيه (نحو مرجعيَّة فقهيَّة جديدة) في منتصف هذا العقد، ثمّ (الإنسان بنيان الله)، خلال يوليو الماضي، فضلاً عن العديد من مقالاته ومنبريَّاته، بمنهجيَّة رصينة، وبصرف النظر عن أيّ تقويم لأدائه السّياسي العملي، سواء في الحكم أم في المعارضة، فذاك شأن آخر، قدراً لا يستهان به من عبء المنازلة الفقهوفكريَّة للتيَّار (السُّلطوي) في حركة الإسلام السّياسي في بلادنا، والتصدّي لمشروع (الدَّولة الدّينيّة) الذي دشَّنه النميري، بمعاونة هذا التيَّار، خلال السَّنوات التي سبقت انتفاضة أبريل 1985م، وتواصل بعد عودة هذا التيَّار للدفع باتجاه النهايات القصوى للمشروع منذ مطالع تسعينات القرن الماضي.

وعلى تعدد الجَّوانب التي انداح إليها جهد هذا الفقيه المفكر، ظلت موضوعة (الديموقراطيَّة) هي محور عمله النظري الأساسي، فلا ينفك يعود إليها، المرَّة تلو المرَّة، باذلاً جهداً مقدَّراً في توطينها في تربة الإسلام الذي ". . يوافقها في خاماتها المبدئيَّة، ولكنه لا يفصّل نظاماً ديموقراطياً محدَّدا، ويترك ذلك لظروف الزمان والمكان"[161]. ويبدى استنارة كبيرة حين يؤكد، في المجتزأ المطوَّل التالي، أن الإسلام "ليس (فيه) نظام حكم معيَّن، و(أن) النظم التي أقامها المسلمون في تاريخهم نظم بشريَّة. . لا يوجد ما يُلزم بها الآخرين. . جاء الإسلام بمبادئ سياسيَّة مثل الحريَّة، العدل، المساواة، ضرورة الحكم للجَّماعة، ألا يعاقب أحد إلا بقانون، ألا يعاقب أحد بجريمة غيره، أن يكون الأمر شورى. . هذه المبادئ التي أتى بها الإسلام، منذ خمسة عشر قرناً، تطوَّرت حتى ماثلتها النظم الديموقراطيَّة الحديثة. . (التي) وضعت للمبادئ السّياسيَّة ضوابط مؤسَّسة لممارستها بدقة، والحيلولة دون الانحراف (عنها). . إن أهمَّ صفة للتعاليم الإسلاميَّة السّياسيَّة أنها خلت من تلك الضوابط خلوّاً كان يُنتظر أن يعالجه الناس، اجتهاداً، بوضع النظم والمؤسَّسات. . ولكن هذا لم يحدث،

ممَّا جعل (تلك المبادئ) معلقة بحيث أهملها حكام المسلمين في أغلب تاريخهم السّياسي. إن استصحاب الضوابط التي طوَّرتها نظم الحكم الحديثة.. ضرورة، وما لا يتمُّ الواجب إلا به فهو واجب.. (هذه) المبادئ طابق فيها تطوُّر الفكر الإنساني حقائق الوحي.. (ولكن) تقنين الالتزام (بها)، والمؤسَّسات اللازمة لتطبيقها.. ممارسات بشريَّة يقرّرها البشر، ولا توجد فيها أنماط ملزمة لأحد "[162]. كما يبدى ذات الاستنارة المجيدة حين يستند إلى رأى الإمام الفخر الرَّازي في انعقاد العصمة من الخطأ لمجمل الأمَّة، لكي يعقد السَّيادة للشَّعب، ويجعل المرجعيَّة لهيئاته المنتخبة، انتخاباً حراً، في تقرير كلّ شيء، بما في ذلك فهم (النصوص) غير القطعيَّة، وتحديد رأي الدّين في المستجدَّات، لأن "... هذا النهج وحده هو الذي يجنبنا متاهات عانى منها الفكر الإسلامي قروناً طويلة "[163]. ويبدي، أيضاً، ذات القدر من الاستنارة حين يحذر المسلمين النيجيريين من مغبَّة التطبيق القسري، والانفعالي، للشَّريعة الإسلاميَّة، على حساب وحدتهم الوطنيَّة، وتجربتهم الديموقراطيَّة، والحكمة المتاحة لهم في التعلم من تجارب الآخرين، مهما جاءهم من يزيّن لهم ذلك، ضارباً المثل باستقدام النميري، في سبتمبر 1984م، ضمن احتفاله بمرور عام على تطبيقه الوحشي للشَّريعة، بعض الضيوف من العالم الإسلامي، (فهنأوه) على (إنجازه)، "ولكن، بعد سقوط نظامه، دعوتُ، في فبراير 1987م، علماء ومفكرين من كل أنحاء العالم الإسلامي.. ليأتوا ويراجعوا مغامرة نميري الإسلاميَّة، وبعد أن درسوها قالوا إنها معيبة في جوهرها، وصياغتها، وتطبيقها! "[164]. ويبدي ذات الاستنارة، كذلك، حين يحذر المسلمين في السودان من "إكساب الدَّولة أية صبغة دينيَّة، (فهذا) من شأنه زيادة حدَّة الاستقطاب والفعل المضاد "[165]، وذلك في مواجهة الصيحات المتشنجة التي ما تزال، حتى الآن، تعيد إنتاج شعار (الحاكميَّة) الخوارجي الأجوف.

ومع ذلك فإن السيّد الصادق كثيراً ما عبَّر عـن رفضـه لاسـتخدام مصـطلح (علمانيَّة) في توصيف النظر الذي يتبناه هو وحزبه لإشكاليَّة (الدّين والدَّولـة)، كون هذه الكلمة "حُبلى بدلالات فلسفيَّة غـير مقبولـة"، علـى حـد تعـبيره، مقترحاً "أن الوصف الأمثل للدُّستور القائم على المساواة بين المواطنين، بغـضّ النظـر عـن الـدّين أو الثقافـة أو الهويَّـة الإثنيَّـة أو النـوع، هـو أن يوصـف كذلك"[166].

لذا، وانطلاقاً من أن لكلّ ثقافة (عقلانيَّتها) الخاصَّـة، فعنـدما يؤكـد السـيّد الصادق موقف حزبه الرافض لمفهوم ومصـطلح (فصـل الـدّين عـن الدَّولـة)، ويصف ذلك بأنه "شعارات وتهـريج لا بـد مـن إيقافـه باعتبـاره أمـراً محسـوماً بموجب ميثاق القضايا المصيريَّة في أسمرا"[167]، فإننا لا نجد أدنى شبهة تنـاقض بين احتجاجه هذا وبين (النهج) الفقهوفكري المستنير الذي اختطه واعتمده هـو وحزبه، بقدر ما نلمس تعـبيراً صـريحاً عـن الرغبـة في الاتسـاق المسـتقيم مـع (العقلانيَّة الإسلاميَّة)، ورفض الالتباس غير المرغوب فيه، والذي يورثه، مـن جهة، مصطلح (وصل الدّين بالدَّولة) الذي يؤسّـس، باسـتخدامه مـن جانـب الإسلام السّياسي المعاصر، لمشروع (الدَّولة الدّينيَّة) المنبتّ عن (عقلانيَّة الثقافـة الإسلاميَّة)، في ما يتصل بوجوب (التمييز) بين ما أمر به الرسول (ص) المؤمنين من (الدّين) فوجب اتباعه، وبين ما كان من أمر (الـدنيا) فهـم أدرى بـه، تمامـاً كالالتباس الذي يمكن أن يخلقه، من جهة أخرى، مصطلح (فصـل الـدّين عـن الدَّولة)، بظلاله (العلمانيَّة)، كمظهر لـ (عقلانيَّة الثقافة الغربيَّة)، وكأسـلوب معيَّن، في التفكير والتفلسف، يختلف عن أسلوب (الثقافة الإسلاميَّة)، تأسـس في أوربا في مطالع عصر (الحداثة)، نتيجة ملابسات محدَّدة لصراع محدَّد جـرى في ظرف تاريخي محدَّد بين المجتمع وبين (الإكليروس الكنسي) في القرون الوسـطى الأوربيَّة، كما سبق وأوضحنا.

وإنْ تبقت، بعد ذلك، مساحة للاختلاف المحتمل والمشروع، وسط الجَّماعة المسلمة، فلتكن (للحوار) العقلاني حول تفسير وتطبيق مفهوم (التمييز)، بدلاً من شغلها (بالسجال) العبثي، أو (حوار الطرشان)، بين مصطلحي (الوصل) و(الفصل) بلا طائل.

(73)

أما الحزب الاتحادي الدّيموقراطي، فمع كونه خاض تجربة (الدّيموقراطيَّة الثالثة) تحت شعار وبرنامج (الجمهوريَّة الإسلاميَّة)، إلا أن رؤيته (العقلانيَّة) لقضيَّة (الدّين والدَّولة)، في منظور (المصلحة)، انعكست، عمليّاً، في جملة من مواقفه وترتيباته السياسيَّة، أبرزها (مبادرة السَّلام السودانيَّة) التي أطلقها مع الحركة الشعبيَّة بأديس أبابا، في 16/ 11/ 1988م، لتهيئة المناخ الملائم لعقد (المؤتمر القومي الدُّستوري) الذي ظلت تطالب به غالبيَّة الشَّعب وقواه الأساسيَّة. وقد نصَّ البند (أ/ 1) من تلك الاتفاقيَّة على "تجميد موادَّ الحدود والمواد ذات الصلة في قوانين سبتمبر 1983م، وألا تصدر أيَّة قوانين تحتوى على مثل تلك الموادّ.. إلى حين قيام المؤتمر". ولئن كان مطلب الحركة الشعبية الثابت، في ما مضى، هو إلغاء تلك القوانين التي أصدرها النميري، بدعم ودفع التيَّار (السُّلطوي) في السودان وفي المنطقة، فإن الحزب الاتحادي، بقيادة رئيسه السيّد محمد عثمان الميرغني، زعيم طائفة الختميَّة، أبدى، وقتها، مستوى مرموقاً من الاستعداد لمنازلة (الشعارات الفضفاضة)، وتغليب (منهج المصلحة)، لأجل التوصُّل إلى ذلك الاتفاق الذي استقبل بترحيب هائل من الشارع السوداني، المسلم وغير المسلم، كونه فتح، في ذلك الوقت الباكر، باباً واسعاً للأمل في إمكانية وقف الحرب الأهليَّة، وتجاوز حالة الاختناق الوطني إلى آفاق الوحدة، والسَّلام، والمساواة، والدّيموقراطيَّة.

وفي خطابه إلى الرئيس النيجيري إبراهيم بابنجيدا، في 21/ 9/ 1991م، بمناسبة إطلاق الأخير لمبادرته من أجل السلام في السودان، في أعقاب انقلاب (الجبهة الإسلاميَّة) في الثلاثين من يونيو 1989م، والذي قطع الطريق أمام إنفاذ (اتفاق الميرغني ـ قرنق)، تعمَّد الزعيم الاتحادي تذكير الرئيس النيجيري بأن ذلك (الاتفاق) كان يهدف، في الواقع، لمعالجة كلّ قضايا السودان، لا (قضيَّة الجنوب) وحدها، وأنه كان قد حظي بموافقة الحكومة المنتخبة، وكلّ القوى الأخرى، ما عدا حزب (الجبهة الإسلاميَّة)، وأن الحكومة كانت قد حدَّدت، فعليّاً، يوم 14/ 7/ 1989م موعداً لإبلاغ الحركة الشَّعبيَّة بتلك الموافقة، كما حددت شهر سبتمبر من ذلك العام موعداً لعقد المؤتمر، باعتباره الآلية الوحيدة المجمع عليها من كلّ تلك القوى التي كانت قد انضوت، وقتها، تحت لواء (التجمُّع الوطني)، وهي الآليَّة التي أثبتت التجربة السودانية أنه ليس ثمة طريق سواها "لإيقاف الحرب الأهليَّة، ونزيف الدَّم، والخراب، والدمار. . (و) تأسيس السودان الحديث. . في إطار الوحدة، والسَّلام الدائم، والدّيموقراطيَّة، و. . حقوق الإنسان".

وفي مذكرته (حول السَّلام والوحدة والدّيموقراطيَّة، 27/ 12/ 1994م)، إلى سكرتاريَّة الإيقاد، بمناسبة تضمينها مطلب (الدَّولة العلمانيَّة) في صلب (مشروع إعلان المبادئ) الصادر عنها في 20/ 5/ 1994م، اتخذ الميرغني موقفاً ناقداً من استخدام هذا (المصطلح)، مؤكداً على "أهميَّة إعطاء الأولويَّة لوحدة السودان، وتجنب المصطلحات التي تقود إلى البلبلة وسوء الفهم".

وفي (نداء السودان) الصادر في القاهرة بتاريخ 1/ 3/ 2001م، عن رئيسي حزبي (الاتحادي) و(الأمَّة) اللذين هما، في الوقت نفسه، زعيما أكبر طائفتين دينيَّتين في البلاد، عرَّف الطرفان (السَّلام العادل) و(التحوُّل الدّيموقراطي)

المطلوب تحقيقهما، بأنهما إنما يعنيان: كفالة "الحُرِّيَّة، والمساواة على أساس المواطنة، و. . التعايش بين الأديان والثقافات. . وحقوق الإنسان. . (و) التبادل السّلمي للسُّلطة عبر انتخابات عامة حُرَّة يحتكم فيها الجميع للشعب. . (و) نبذ العنف، ورفض القهر والتسلط. . (و) الاحتكام للشَّعب وسيلة لحسم الخلافات، وتحديد المسئوليات في ظل دستور ديموقراطي يكفل الحقوق للجميع".

وفي رسالته من القاهرة، منتصف 2001م، طالب السيد محمد عثمان الميرغني جماهير حزبه "بالالتفاف حول مبادئ الحزب وثوابته المتمثلة في الدّيموقراطيَّة وحقوق الإنسان وبناء السودان الجَّديد القائم على المساواة وحقوق المواطنة" (الأيام، 24/ 7/ 2001م).

ويمكننا، بالطبع، أن نلمس في هذا الطرح تغليباً لنفس الاجتهاد الذي يتبناه السيّد الصادق وحزبه، والقائل بأن النظم الديموقراطيَّة الحديثة تماثل المبادئ التي جاء بها الإسلام قبل خمسة عشر قرناً، ويطابق تطوُّر الفكر الإنساني فيها حقائق الوحي. كما يمكننا، كذلك، ملاحظة الاتفاق بين الزعيمين الدّينيين على الأخذ بـ (فقه المصلحة) الذي يعقد السَّيادة للشَّعب، ويجعل المرجعيَّة في تقرير أموره إلى هيئاته المنتخبة ديموقراطيّاً، حيث العصمة لمجموع الأمَّة، لا لإمام فرد، أو لنخبة حاكمة.

ولا يجوز، هنا أيضاً، نسبة شئ من هذه الرؤية (العقلانيَّة) الإسلاميَّة إلى (العلمانيَّة)، وفق أبجدية المصطلح الغربي، اللهم إلا من باب (الحَوَل) الفكري والسّياسي!

(74)

ولا بُدَّ أن نشير هنا، أيضاً، إلى أن للترابي نفسه طرحاً يكاد يكون مشابهاً، لولا أنه يحوم، بتقلقل، حول الموقف الإسلامي من قضيَّة (الدّيموقراطيَّة)، والتي يُفترض أن تشمل الحُرّيَّات والحقوق، دون أن ينصبَّ على المفهوم نفسه بثبات. فعلى حين يقرُّ، مثلاً، بـ "المقتضى المتقارب"، على حدّ تعبيره، لآليتي (الشُّورى) و(الدّيموقراطيَّة)، يعود، من فوره، ليضرب جداراً سميكاً بينهما، يتمثل، حسب رأيه، في اشتمال الأولى على العنصر (الأخلاقي)، وافتقار الأخرى له168. غير أن مجتهداً آخر، هو الشيخ محمد الغزالي، ينفذ إلى المسألة بشكل أكثر وثوقاً، حيث يستشهد بالحديث الشريف: "الحكمة ضالة المؤمن، أنَّى وجدها فهو أحقُّ الناس بها"، ليؤكد أن "الدّيموقراطيَّة تنظيم للعلاقة بين الحاكم والمحكوم (بما يوفر) الكرامة.. للمؤيّد والمُعارض، و.. يشيّد أسواراً قانونيَّة عالية لمنع الفرد من أن يطغى، ويشجّع المُخالف على أن يقول بملء فمه: لا.. (دون أن) يخشى سجناً ولا اعتقالاً.. الاستبداد كان الغول الذي أكل ديننا ودنيانا، فهل يُحرَّم على.. المسلمين أن يقتبسوا بعض الإجراءات التي فعلت الأمم الأخرى لمَّا بُليَت بمثل ما ابتلينا به؟! إن الوسائل التي نخدم بها عقائدنا.. جزء من الفكر الإنساني العام.. إن دولة الخلافة الراشدة اقتبست.. من مواريث الروم والفرس دون غضاضة.. إنه ليس من العقل أن نغمض العين على مقابح الحكم الفردي عندنا، وننظر بازدراء إلى الضمانات التي توفرت لصلاح الحكم في بلاد أخرى. إنه ليس من العقل أن نجمِّد الجهاز الفقهي عندنا قرونا طويلة ثم ننعى على الذين اجتهدوا وتصبّب عرقهم وهم يضبطون سياسة الحكم والمال في بلادهم.. إنه لممّا يثير الآلام أن عدداً من المتديّنين.. يستقي ثقافته من كتابات ظهرت وشاعت أيام

الاضمحلال الفكري في تاريخنا، أو أيام الموالاة للظلمة. . إن التعصُّب للجَّهل والقصور بلاهة وسخف! "[169].

(75)

أما الحزب الشيوعي، الأكثر تعرُّضاً للاتهام بالإلحاد، فلم يكن، للمفارقة، بثقل العنصر المسلم في قيادته وقواعده، بعيداً، في أيِّ وقت، عن الطرح (العقلاني) لقضيَّة (الدِّين والدَّولة)، فقد سعى، عمليَّاً، عندما احتدم الجدل حولها عام 1988م، إلى فضِّ الالتباس الذي يخلقه استخدام مصطلحات (دولة علمانيَّة/ دستور علماني/ دستور إسلامي. . الخ)، وتقديم البديل الاصطلاحي والمفهومي المناسب، وذلك خلال المشاورات التي أجراها (مجلس رأس الدولة)، آنذاك، مع الكتل البرلمانيَّة، بعد إقالة السيِّد الصادق لحكومته الثانية، تمهيداً لتوسيع الائتلاف الحاكم بإشراك الجبهة الإسلاميَّة القوميَّة، حيث شدَّد الحزب على أنه ليس معنياً بحرفيَّة المصطلحات، أو بما إذا كان مصطلح (العلمانيَّة) بكسر العين أو بفتحها، وإنما يولي كلَّ اهتمامه لـ (الدِّيموقراطيَّة) كحريَّات عامَّة، وحقوق أساسيَّة، ونظام حكم ومؤسسات، وأنه يعارض (الدَّولة العلمانيَّة) عندما تصادر (الدِّيموقراطيَّة)، كما فعل مع ديكتاتوريَّة عبود (العلمانيَّة)، ومع نظام مايو الذي بدأ يساريَّاً وعلمانيَّاً، قبل أن يعلن قوانين سبتمبر 1983م، وينصِّب نميري إماماً! ودعا الحزب إلى تجاوز استقطاب (دولة دينيَّة/ دولة علمانيَّة)، مقترحاً مفهوم ومصطلح (الدولة المدنيَّة)، باعتبار عُشرة السودانيين، في الشمال والجنوب، مع القانون المدني، والمحاكم المدنيَّة، والشَّريعة الاسلاميَّة، والمحاكم الشرعيَّة[170].

مع ذلك وغيره، جرى، وما زال يجرى التركيز على تكفير الحزب، منذ خمسينات القرن الماضي، وحتى صدور الفتوى المعطوبة من (الرابطة الشَّرعيَّة) خلال أغسطس 2009م. فما تراه تفسير ذلك في خلفيَّة الحقائق الموضوعيَّة المتصلة بفكر الحزب، وتاريخه، ونشاطه العملي؟!

"أصبحَ لزاماً على حزبنا أن يُنمِّي خطَّه الدّعَائي حَـــولَ قَضيَّة الـــدّين الإســـلامي وعلاقتـــه بحرَكـــة التقـــدُّم الاجتماعي. أهميَّةُ هذا الخطّ لا تقتصرُ على الرُّدُود على ما يُثار، بل تتعدَّى ذلك لجعل الدّين الإسلامي عـــاملاً يخدمُ المصالح الأساسيَّةَ لجماهير الشَّعب، لا أداةً في يـــد المستغلين والقُوى الرَّجعيَّة"

عبد الخالق محجوب

من تقريره السّياسي أمام المؤتمر الرابع

(الماركسيَّة وقضايا الثورة السُّودانيَّة)

أكتوبر 1967م

إنتبه الحزب الشيوعي (السوداني)[171] باكراً لأهميَّة (الدّين) الحاسمة، ليس في مستوى الحياة الفرديَّة، فحسب، بل وعلى صعيد الوعي الاجتماعي[172]، والصراع الفكري والسياسي، مثلما واصل التعبير، في شتى المناسبات، وبمختلف الأشكال، عن ضرورة إعادة صياغة الإشكاليَّة[173] المتعلقة بـ (الدّين والدَّولة) من منظور (عقلاني إسلامي)، بصرف النظر عن مواضعات الماركسيَّة التقليديَّة في هذا الشأن، ضمن السّياق التاريخي العام لتطور الفلسفة الأوربيَّة كلها من عقلانيَّة مغايرة تشكلت في رحم الثقافة الإغريقيَّة القديمة، كما سنرى لاحقاً، الأمر الذي يفضح كون اتهامه بـ (الإلحاد) هو محض (مزايدة) مكشوفة في سياق التشويه المتعمَّد لحقائق الحياة الفكريَّة والسّياسيَّة في بلادنا.

لقد ظلَّ الحزب يراكم، منذ نشأته الأولى، بل منذ ما قبل الإعلان حتى عن تكوينه، رسمياً، عام 1946م، إشارات، كما إشارات الفنار المتقطعة، في ما يصدر عنه مؤسَّسياً، أو من خلال التعبيرات المفصحة لمختلف قادته ورموزه، نحو معنى واضح، فحواه: (ماركسيون نعم، ولكننا لسنا ملحدين، وليس في فكرنا أو سياستنا إلحاد). فعلى سبيل المثال:

(1) صرَّح بذلك حسن الطاهر زروق، أحد أبكار مؤسِّسي الحزب، حين ألمح، وقتها، إلى الخلل الأساسي في التجربة السوفيتيَّة، وإلى إمكانية نشوء نظام جديد يتفادى سلبياتها، قائلاً: "ليس بالضرورة أن نتطابق (معها).. قد نستفيد (منها) ونتفادى سلبياتها مثل غياب ضمانات حريَّة وسلامة الفرد، وعدم تقدير دور)الدّين(في حياة الشعوب"[174].

(2) وعلـى أيـام (الفتنـة الأولى)، في أكتـوبر 1954م، عنـدما وُزِّع منشـورٌ مدسوسٌ على الحزب يتهجَّم على الإسـلام، نشـر عبـد الخـالق محجـوب، السكرتير السـابق للحـزب، والـذي أعدمـه جعفـر نمـيرى، لاحقـاً، عـام 1971م، مقالاً في الصحف، نيابة عن (الشيوعيين السودانيين)، ينفـي فيـه عنهم تهمة الإلحاد، وهو المقال الذي استشهد به الإمام عبد الرحمن المهدي، آنذاك، محذراً من الفتنة، ومعتبراً ذلك النفي كافياً للمسلمين[175].

(3) وفي إثر انشقاق حزب الشعب الديمقراطي من الحـزب الـوطني الاتحـادي، عام 1956م، هاجم الاتحاديون السـيّد علـى الميرغـني، مطلقـين شـعارات (الكهنوت مصيرو الموت) و(مصرع القداسة على أعتاب السّياسـة)، فنعـى عبد الخالق على الحزب الوطني الاتحادي انه لم يضـع مفهومـاً إسـلامياً، أو نظريَّة إسلاميَّة، لتحرير الجَّماهير من الطائفيَّة[176].

(4) وإبَّان الأزمة التي انفجـرت داخـل الجمعيَّـة التأسيسـيَّة، في سـياق (الفتنـة الثانية) التي وقعت في عقابيل حادثة معهد المعلمين العالي (1965م)، حيث تطاول طالب بالتباذؤ على بيـت النبـوَّة، فنسـبه (الأخـوان المسـلمون)، في لهوجة مريبـة، إلى الحـزب الشـيوعي، الأمـر الـذي انتهـى بقـرار الجمعيَّـة التأسيسيَّة بحلِّ الحزب وطرد نوابه منها، خطب محمـد إبـراهيم نقـد، نائـب دوائر الخريجين عن الحزب، أيَّامها، وسكرتير الحزب حاليَّـاً، مؤكـداً بـراءة الحزب من تهمة الإلحاد، ومنبّهاً إلى أن موقف الحزب مـن الـدّين واضـح في دستوره، وفي تاريخه الطويل، وتاريخ أعضائه[177].

(5) وفي 1967م جاء في كلمة عبد الخالق في الاحتفال الجمـاهيري بفـوز أحمـد سـليمان، مرشـح الحـزب بـدائرة الخرطـوم شمـال وقتهـا، قولـه: "إن الاشتراكيَّة الوضَّاءة هي إسلام القرن العشرين"[178].

(6) وفي يناير 1968م أصدر عبد الخالق كتيّباً فند فيه فكر (الأخوان المسلمين)، فميَّز بين الإسلام الذي وصفه بأنه دعوة "للحقّ والعدل والإيمان"، وبين الدعوة (الأخوانيَّة) التى هاجمها بقوة لكونها، على حدّ تعبيره "تتقمَّص ثياب الإسلام، فتظهر شيئاً وتخفى شيئاً. . (و) تسوق الناس على حساب العقيدة، وهي تعلم أن صريح العقيدة والدّين لا يساير ما تهدف إليه"[179].

(7) كما أصدر الرشيد نايل المحامي، والقيادي البارز بالحزب، عام 1968م أيضاً، كتيّباً آخر في تفنيد دعوى (الأخوان) جاء فيه أن مهمَّة الدَّعوة الإسلاميَّة "تزكية نفوس (البشر). . من أدران الشّرك، وظلام الجاهليَّة، والظلم، وتعليمهم الحكمة، والكتاب، ونقلهم من. . الأميَّة والتأخُّر إلى. . العلم والإدراك"؛ وأن رسالة محمد (ص) جاءت "لتنقل العرب من أوضاعهم الجاهليَّة المتأخّرة إلى حالة اجتماعيَّة وأخلاقيَّة. . متقدّمة؛ وأن القرآن. . يدعو (المؤمنين) إلى العمل الصالح، والبرّ، والإحسان إلى الفقراء المساكين، والبُعد عن طغيان السُّلطة، وطغيان الثراء. . (وإن) الذين يعتبرون أيَّة دعوة أخلاقيَّة أو إصلاحيَّة اجتماعيَّة أمراً مخالفاً للمنهج الإسلامي إنما يسعون إلى هدم أركان الإسلام ومبادئه"[180].

(8) وفي أبريل من نفس عام 1968م قدَّمت فاطمة أحمد إبراهيم، عضو اللجنة المركزيَّة للحزب، محاضرة بجامعة القاهرة فرع الخرطوم، حول (قانون الأحوال الشَّخصيَّة)، أكدت فيها أن الإسلام أنصف المرأة، في جوهره، غير أن تخلف قوانين الأحوال الشخصيَّة "في معظم البلدان الإسلاميَّة. . ناتج من. . أن شعوب تلك البلدان. . تجهل جوهر الإسلام. . وتخلط (بينه) وبين المعتقدات الطائفيَّة، والمفاهيم الخرافيَّة، والعادات والتقاليد الموروثة،

و . . (قد) لعب بعض (رجال الدّين) والمنظمات الإسلاميَّة دوراً . . أساسيّاً في استمرار ذلك الوضع . . وهذا بالطبع، لا يعفى القوى ذات المصلحة . . في التغيير من مسئوليَّتها في . . التعمُّق . . في . . الدّين، وإبراز جوهره . . التقدُّمي الذي يتعارض . . مع حركة التغيير . . لمصلحة الجماهير . . إن الدّين الإسلامي ضد الاستعباد، والاستغلال، والاستبداد، والتسلط، والظلم، والعنف، والانحلال . . (و) مع العدل، والشُّورى، أي الدّيموقراطيَّة، والمساواة، والتحرُّر، والقيم الحميدة . . و . . لا تعارض بين الدّين الإسلامي والاشتراكيَّة . . (التي) تدعو لنفس الأهداف، وتعتبرها مبادئ أساسيَّة "[181].

(9) وفي مذكرته إلى المجلس العسكري (أغسطس 1985م)، طالب الحزب بأن يَضمن الدُّستور الانتقالي أعلى درجة من احترام الأديان، مؤكداً على أن الحزب " . . يستمدُّ . . من أصول الشريعة الإسلاميّة ما يلائم العصر من أحكام، ويحترم كلَّ الأديان وكريم المعتقدات، ويعارض كلَّ دعوة فوضويَّة للمساس بمعتقدات وبمقدَّسات الشَّعب، ويعارض، بنفس المستوى، المتاجرة بالدّين في السّياسة وشئون الحكم " .

وما من شك، هنا أيضاً، في أن أحداً لا يستطيع، إلا بالكثير من حُمرة العين، أن ينسب شيئاً من هذا الطرح إلى (العلمانيَّة)، على حدّ المصطلح الغربي!

(77)

ولأن الواقع هو المختبر الحقيقي لاتساق وصدقيَّة الأفكار والأفعال، فلا بُدَّ، في هذا المقام، من إيراد الحقائق التالية أيضاً :

(1) على حين ظلت طبول الاتهام بالإلحاد تقرع حول الحزب، لم يشعر أيٌّ عضو فيه، ولو للحظة واحدة، بأنه ملزم بأن يصير (ملحداً) كي ينال أو يستمر في عضويَّته! إن أقصى ما اجتذب الشيوعيين السودانيين إلى الماركسيَّة أنها نظريَّة علميَّة دنيويَّة يمكن التعويل عليها في تفسير ظاهرات وعلاقات الاقتصاد والاجتماع والثقافة وما إلى ذلك. وعليه فإن (إلحاد الماركسيَّة) لم يمثل بالنسبة لهم، في أيّ وقت، شيئاً أكثر من إمكانيَّة (دمغ) الكيمياء أو علوم الفلك بالإلحاد، كون علاقة منهجها بالدّين لا تختلف عن علاقة أيّ منهج علميّ وضعيّ آخر به. وفي الحقيقة "لم يمنع اختلاف المنهج الدّيني مع المنهج العلمي العديد من العلماء المتديّنين من الوصول إلى أبهر النتائج العلميَّة. وكما أنه لا يوجد عاقل اليوم.. يتساءل إن كان من المباح شرعاً القول بكرويَّة الأرض، وإجراء العمليَّات الجراحيَّة لاستئصال المرض.. فكذلك لا يجب أن يتساءل عاقل اليوم إن كان من المباح شرعاً الأخذ بالنظريَّة العلميَّة الماركسيَّة لتحليل المجتمع "(182).

(2) تشترك الماركسيَّة، كفلسفة ماديَّة، مع كلّ الفلسفات الماديَّة الأخرى، منذ الإغريق حتى عصر الحداثة البرجوازيَّة، في النظر العلمي، ولا يوجد سبب واحد لتخصيص الماركسيَّة وحدها بالهجوم تحت شعار (الإلحاد) سوى أنها، وعلى عكس الفلسفات الأخرى، لم تعتبر هدفها الأساسي (تفسير الطبيعة)، مجال المواجهة الكلاسيكي بين (الفلسفة) و(الدّين)، وإنما اعتبرت مهمتها الأساسيَّة "تغيير المجتمع". وقد لخص ماركس هذا الفهم بعبارته الشهيرة: "لم يفعل الفلاسفة سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن المهمَّ، الآن، هو تغييره"(183).

(3) إذن فإن (تغيير) العالم هو (جريرة) ماركس الكبرى التي استحقَّ عليها، من دون سائر الفلاسفة الماديين، غضبه (مالكي) العالم من الطبقات المستغلة (بكسر الغين)، وتتمثل المفارقة الغريبة، هنا، في أنه ". . في حين أن عداوة الدّين . . كانت تكبيرة الحرب التي شنَّها فلاسفة البرجوازيَّة على الإقطاعيَّة وحليفتها الكنيسة . . تتخفى هذه البرجوازيَّة نفسها، اليوم، في محاربتها للماركسيَّة بأقنعة دينيَّة لطالما حاولت بالأمس تمزيقها والتشنيع عليها"[184].

فبكلمة (تغيير) الواردة في النصّ المشار إليه "كان ماركس يعهد إلى الفلسفة بدور جديد . . كان يحدث ثورة في الفلسفة غايتها الأولى تحقيق ثورة في العالم. لم يعد مرجع الفلسفة تاريخها الذاتي . . بل أصبح الواقع الموضوعي المطلوب تغييره هو مرجع الفلسفة . . ولهذا لم يعد غريباً أن يهجر ماركس . . أو أن يرمى بعيداً بالأسئلة الفلسفيَّة . . التي كانت قائمة في زمانه . . ليذهب إلى حقل نظري يتوافق مع مشروعه الجديد، فيبحث في السّياسة والاقتصاد وآليَّة المجتمع الرَّأسمالي، أي كان ينتج معرفة نظريَّة عن مستويات المجتمع المطلوب تثويره، فكان يحقق وحدة السّياسة والنظريَّة، أو العلم والسّياسة، أو بشكل أدق: كان ينتج علم الثورة"[185].

وربَّما لا يحتاج المرء، بعد إدراك هذه الحقيقة، إلى كبير عناء لمعرفة (السرّ) الذي أقام دنيا البرجوازيَّة في وجه الماركسيَّة، ولم يقعدها حتى الآن، لما يزيد على القرن ونصف القرن!

(4) ومع كون الماركسيَّة فلسفة ماديَّة، إلا أنها تتميّز عن الفلسفات الماديَّة الأخرى، بكونها، للمفارقة، الأكثر بُعداً عن الانشغال بـ (نقد الدّين)، بل إن مشروعها نفسه قد تأسَّس، في حقيقته، أصلاً، على (نقد النقد للدّين) الذي كان رائجاً، أوان ذاك، في الفلسفة الغربيَّة، من باب تفسير عذابات

الإنسان، ممَّا عدَّته الماركسيَّة وعياً زائفاً. وقياساً بحجم إنتاجيهما في المجالات الأخرى، فإن ما كتبه ماركس وإنجلز، حول هذه القضيَّة، من الضآلة بمكان، وقد انحصر جُله في نقد ماركس، عام 1845م، وفي ما لا يتجاوز الخمسة وستين سطراً، للنقد الذي كان خصَّصه أستاذه السابق فويرباخ للدّين، حيث لخَّص ماركس أفكار الأخير، في هذا الصَّدد، بقوله: "ينطلق فويرباخ من أن الدّين يجعل الإنسان غريباً عن نفسه، ويشطر العالم إلى عالم ديني موضوع للتمثل، وعالم واقعيّ دنيويّ، ويرى أن عمله يقوم على جرِّ العالم الدّيني إلى قاعدته الدنيويَّة"[186]. ومن أهمّ ما أخذ ماركس وإنجلز على فويرباخ أنه توهَّم أن (الدّين) هو مصدر (الاستلاب)، و"ظنَّ أن إلغاء الدّين سيؤدّي.. إلى إلغاء الاستلاب عن الإنسان"[187]. ومن ثمَّ خرج ماركس بفكرته الأساسيَّة التي تنبّه إلى "استلاب العلاقات الاقتصاديَّة في المجتمع الرَّأسمالي، ولذلك فمن الواجب البحث عن أصل الداء (الاستلاب) في موضعه الأصلي، لا في الدين". هكذا "فرَّق ماركس بين الفلسفات التي تكتفي بالبحث عن تفسير مثالي للكون، ومن ضمنها فلسفة فويرباخ، وبين الفلسفة التي تخدم التاريخ"، واعتبر أن مهمَّة هذه الأخيرة "إزالة القناع عن الاستلاب الذاتي في أشكاله (غير المقدَّسة)، وبذلك يتحول نقد السَّماء إلى الأرض، ونقد الدّين إلى الحقوق، ونقد اللاهوت إلى نقد السّياسة"[188]. ولعلَّ المفارقة المدهشة تتبدَّى، هنا، جليَّة، في أنه، وعلى حين يجرى، بنشاط جم، وإصرار عنيد، تصوير الماركسيَّة، صباح مساء، وكأنها لم تتأسَّس، أصلاً، في أفق الفلسفة الإنسانيَّة إلا لنشر (الإلحاد)، فإن أيَّة قراءة موضوعيَّة لنصوصها سرعان ما تكشف عن الحقيقة التي لا مراء فيها، والتي جرت، دائماً، محاولة طمسها من جانب آلة الدعاية البرجوازيَّة، وهي إن الماركسيَّة لم تنشغل، في الواقع، أصلاً، بما

انشغلت به الفلسفة الكلاسيكيَّة: الصّراع مع (اللاهوت) حول (تفسير الطبيعة)، وإنما اهتمَّت، على العكس من ذلك تماماً، بإخراج الفلسفة ذاتها من حقل الميتافيزياء metaphysics إلى حقل التاريخ وتفسير المجتمع، ولم تكن معنيَّة تبعاً لذلك، منطقاً وفعلاً، بـ (نقد الدّين)، بل بـ (نقد نقاد الدّين) البرجوازيين الذين اعتبروا الإلحاد شرطاً أساسياً في مشروعهم النضالي الرامي لقلب البنية الاجتماعيَّة القديمة. و "هكذا حوَّل ماركس مفهوم الاستلاب من مجال الدّين، عند (فويرباخ)، إلى مجال المجتمع والاقتصاد البرجوازيَّين "[189].

(5) يتبقى أن نذكر أنه ما من نص تعرَّض للاجتزاء المُخلّ، والانتزاع المتعسّف من السّياق، تمهيداً لسوء التفسير المتعمَّد، كنصّ ماركس الذي تكفلت آلة الدعاية البرجوازيَّة العالميّة باختزاله، حدَّ الركاكة، إلى ما لا يزيد عن كلمات ثلاث: "الدّين أفيون الشعوب!"، وإشهاره، من ثمَّ، بهذه الصورة، طوال سنوات (الحرب الباردة)، حتى قرَّ، أو كاد، في وعي العامَّة، أن تلك الجملة، مقلوبة المعنى، فعلاً، في عزلتها عن سياقها الذاتي، من جهة، وعن سياق التطور التاريخي لفكر ماركس نفسه، من الجهة الأخرى، إنما هي كلُّ ما (نطق) به هذا الفيلسوف الألماني! على أن ذينك السّياقين (الذاتي والتاريخي) يشكلان سراجين لا يمكن أن يستغني عنهما أيُّ باحث عن حقيقة هذا النصّ بتجرُّد وموضوعيَّة:

المسألة الأولى: هي أن إعادته إلى موقعه الحقيقي، في سياقه الذاتي، توفر، على الأقل، لمن يتفق أو يختلف معه، أن يفعل ذلك على بيّنة، بشرط التماسه، لا في صورته المجتزأة المشوَّهة على صفحات مجلة (إنكاونتر)، أو مثيلاتها من (الإصدارات الصفراء) التي دأبت على الوقوف وراءها وكالة

المخـابرات المركزيَّـة الأمريكيَّـة، بـل كـاملاً في مصـدره الأصـلي (كـارل ماركس؛ نقد فلسفة الحقوق عند هيغل)، أو حتى ضمن الأدبيَّات المُيسَّرة، كالأنطولوجيات الماركسيَّة اللينينيَّة[190].

المسألة الثانية: هي أن أيَّ دارس للفلسفة يعلم أن موضوعة (الإلحـاد)، في الفلسفة الغربيَّة عموماً، سابقة، تاريخياً، على الماركسيَّة بوقـت طويـل، حيث شكلت روح الفلسفة الماديَّة الكلاسيكيَّة كلها، وأصبحت أحد أمضى أسلحة البرجوازيَّة الصاعدة خلال النصف الثانى من الألفية الثانية (القـرنين 16 ـ 18)، في حربها على النظام الاقطاعي، وحليفه الأقوى (الإكليروس الكنسي) الذي لطالما وفر له مبرّراته الأيديولوجيَّة، وعمل على تأبيد سلطته الماديَّة والمعنويَّة بالترهيب، والتكفير، وصكوك الغفران، حتى تماهى ذلـك (الإكليروس)، تماماً، في الذهنيَّة العامَّة، مع (الدّين) نفسه. في إطـار ذلـك الصّراع التاريخي والفكـري، بظروفـه الخاصَّـة، وشـروطه المحـدَّدة، كـان ماركس الشاب ما يزال، مثل الكثير مـن الشـباب الأوربـي وقتهـا، متـأثراً ومبهوراً بأسلوب فويرباخ، فيلسوف الإلحاد البرجـوازي الأكـبر في القـرن التاسع عشر، فكتب نصَّه ذاك تحت ذلك التأثر والانبهـار. وإذن، ولأجـل تقعيده جيّداً، من الناحية المعرفيَّة الموضوعيَّة، في سياقه الفكـري التـاريخي، وجب استصحاب الحقيقة المتصلة بانتماء ذلـك الـنصّ إلى مرحلـة كتابـات ماركس الباكرة، حين كان ما يزال مبهوراً ومتأثراً، كما أشرنا، بفويرباخ، وهي المرحلة التي يطلق عليها الباحثون والمؤرخـون الأكـاديميون، أحيانـاً، (مؤلفات ماركس الشاب)، تمييزاً لها عن (مؤلفات الرشد).

(6) مهما يكن من أمر، فإن الشيوعيين السودانيين الذين لم تجتـذبهم، أصـلاً، هذه الناحية في الماركسيَّة، ولم يجدوا فيها ما هـو جـدير باهتمـامهم لدرجـة

التأثير على نشاطهم الفكري أو السياسي، بل، من شدَّة انصرافهم عنها، حيث لا يكاد أغلبهم يجزم بمعرفة وثيقة بنصوصها، بما يضاهي، أو حتى يقترب من معرفتهم بجوانبها الأخرى، الاقتصاديَّة السّياسيَّة والاجتماعيَّة بالأساس، لم يشغلوا أنفسهم بالسعي كي ما يستبينوا، بوضوح كاف، أن هذه الناحيَّة الإلحاديَّة، كما في أغلب الفلسفات السائدة في الغرب اليوم، وفي مقدّمتها (الوضعية positivism)، تعود بجذورها إلى فلسفات ظهرت وازدهرت، كما سبق أن أشرنا، في اليونان وروما القديمة، على أيدي ديمقريطس (حوالى 460 ـ 370 ق. م) وأبيقور (حوالى 341 ـ 270 ق. م) ولوكريتس كار (حوالى 99 ـ 55 ق. م) وغيرهم، وذلك قبل ظهور الماركسيَّة بقرون طوال، ثم تطوَّرت، لاحقاً، عند فلاسفة الإلحاد البرجوازي الذين جعلوا من (نقد الدّين) عملهم الأساسي، على خلفيَّة ملابسات ذلك الصراع المرير في التاريخ الأوربي، بين حلف الكنيسة/ الإقطاع وبين البرجوازيَّة الصناعيَّة الصاعدة، ومن ورائها مجموع الشعب الكادح، كديدرو (1713 ـ 1784م)، وهولباخ (1723 ـ 1789م)، وهيلفيتيوس (1715 ـ 1787م)، وبالطبع فويرباخ (1804 ـ 1872م).

(78)

شهد عام 1967م، في سياق المراكمة الفكريَّة الكميَّة على صعيد مسألة (الدين والدَّولة)، حدثاً تحويليّاً كيفيّاً استثنائياً، حيث جرى الإعلان، بشكل مؤسَّسيّ لأوَّل مرَّة، ومن داخل أعلى سلطة في الحزب الشيوعي (السوداني)، عن ضرورة الانتقال من (إشارات الفنار المتقطعة)، إلى تحشيد كلّ ما من شأنه أن

يستكمل (النقص) و(القصور) اللذين يرتبهما غياب هذا (المنظور) عن خطوط الحزب الفكريَّة والسياسيَّة والدَّعويَّة، بما يتجاوز مجرَّد مقتضيات الدفاع عن النفس بإزاء (هستيريا الرجعيَّة) إلى المدى الذي يتقدَّم فيه الدّين كسلاح للثورة والتغيير الاجتماعي، وذلك في إطار مقرَّرات (المؤتمر الرابع) المنعقد في أكتوبر من ذلك العام:

(1) فمن جهة، ورد في (البرنامج) المجاز في ذلك المؤتمر أن "الإمبرياليَّة العالميَّة وطلائعها المحليين.. يحاولون تصوير الدّين الإسلامي بوصفه عقيدة تؤمن بالفوارق الطبقيَّة وتعادى الاشتراكيَّة، ينحاز إلى جانب الاستعمار الحديث ويرفض الاستقلال الوطني، يدفع شعوبه إلى قبول العيش تحت ظلّ الاستعمار (المؤمن) ضد الاشتراكيَّة (الملحدة) الخ.. (وهذه) الشُّعوب.. ترفض هذا التزييف للإسلام، وترى في دينها قوَّة للجماهير المناضلة في سبيل الكرامة والحُريَّة.. و.. الاشتراكيَّة بوصفها النظام الوحيد الذي يسمو بالقيم الروحيَّة، ويقيم العدالة والمساواة بين البشر. والحزب.. يجاهد بحزم وبصبر لتحرير الدّين.. بوضعه في مجرى تطوُّره الحقيقي.. ضد التمييز الطبقي وحكم الطاغوت، ومن أجل السَّير بالحضارة الإسلاميَّة إلى عالم القرن العشرين"[191].

(2) من جهة أخرى، جاء في وثيقة ذلك المؤتمر الأساسيَّة، والتي قدَّمها إليه عبد الخالق محجوب، السكرتير العام وقتها، وفي معرض توصيف الأزمة السّياسيَّة التي نشبت عقب ثورة أكتوبر 1964م، وأدخلت مسيرة التطور السياسي لبلادنا، آنذاك، في عنق الزجاجة، أن ".. لجوء الثورة المضادَّة إلى هذا السلاح يؤكد إفلاسها السياسي. لقد ظلت القوى الرَّجعيَّة تعمل في إطار الحركة السّياسيَّة (العقلانيَّة).. ولكن تصاعد نشاط الجماهير.. دفع بها إلى ترك الحياة السّياسيَّة (العلمانيَّة).. ونشر جو من الدَّجل اليميني..

يهدف إلى قيام سلطة رجعيَّة (باسم) الـدين . إن علينـا أن نقـرَّ بـأن السـلاح الفكري للثورة المضادة واتجاهاتها . . تسير دائماً تحت مظلـة التهـريج باسـم الدين . . فلا يكفي في مواجهة هذا الموقـف الاقتنـاع بالـدفاع عـن السياسـة (العلمانية) وشعار (فصل السياسة عن الدين) . . من أجل وحدة بلادنا التي لا يمكن أن تبنى فوق (تعصُّب) جاهـل باسـم الـدين " . ثـم يمضـي التقريـر ليؤمِّن على أن "خط حزبنا بين الجماهير في الدفاع المستميت عن مصـالحها ، وفي الاقتراب اليومي من طرق معيشتها وتقاليـدها السِّياسـيَّة والاجتماعيَّـة ، سيجعل هـذه الجمـاهير تقتنـع ، بتجاربهـا ، بـبطلان الهسـتيريا الرَّجعيَّـة ، وستكشف الـدَّجل الطبقـي الـذي تحـاول القـوى الرَّجعيَّـة إلباسـه مسـوح الدين " . ولكن الوثيقـة سـرعان مـا تسـتدرك أن "هـذا وحـده (لا يكفـي) لمواجهة خطر مستمر من الهجوم الفكري " . ومن ثمَّ تبلغ ذروة تلخيصـاتها واستنتاجاتها بقولها : "أصبح (لزاماً) على (حزبنا) أن ينمِّي خطه الـدعائي حول قضية الدين الإسلامي وعلاقته بحركة التقدُّم الاجتماعي " ؛ وأن أهمية هذا الخط "لا تقتصر على الـردود علـى مـا يثـار مـن قبـل أجهـزة الدعايـة الرجعيَّة ، بل يتعـدَّى ذلـك لجعـل الـدِّين الإسـلامي عـاملاً يخـدم المصـالح الأساسيَّة لجمـاهير الشَّـعب ، لا أداة في يـد المسـتغلين والقـوى الرَّجعيَّـة " . وتمضي الوثيقة إلى تحديد المستوى المطلوب لهذا الخط بقولها : "نحن في حاجة (إليه) في المسـتوى الفلسـفي ، إذ تجـري محـاولات دائبـة في معاهـد التعلـيم للتخلي عن الحياة العلمانيَّة ، وتربية جيـل بتزويـر الأفكـار الإسـلاميَّة ضـدَّ التقدُّم الاجتماعي والاشتراكيَّة . . لمواجهة هذا الوضع الخطير أصبح (لزاماً) على حزبنا أن يدخل بين الطلاب ، لا بصفته داعية للنضـال السِّياسـي ، بـل كقوَّة فكريَّة تتصدَّى لهذا الخطر ، وتواجهه بخط يضـع الـدِّين في مكانـه بـين حركة الشعوب "[192] .

لا تعجز، بالطبع، حتى النظرة العابرة، عن التقاط ثلاثة أمور تتسم بالجِدَّة والأهميَّة، في هذا الطرح التحويلي الباكر، من مستوى (الانتباهة) إلى مستوى (التأسيس):

الأمر الأول: هو الاستخدام المنتبه لمصطلح (العلمانيَّة)، لا بمدلولاته التي استقرَّ بها في الفكر الغربي منذ عصر الأنوار، وإنما كمرادف لمفهوم (العقلانيَّة) في الفكر الإسلامي، والذي سبق أن استفضنا في بيانه عبر مقالتنا: (عقلانيون نعم.. علمانيون لا). سداد هذه (الانتباهة) يتجلى في كونها سعت، على الأقل، منذ ذلك الوقت، إلى تلمُّس (عصب) فائق الحساسيَّة في القوام الفكري والثقافي المسلم في بلادنا، والذي يتصل بحقيقة أن الصّراع حول قضيَّة (الدّين) لا يدور، فقط، بين (الأنا) المسلم و(الآخر) غير المسلم، وإنما داخل (الأنا) المسلم نفسه بين تيارين:

(1) عقلاني منفتح، ينظر للإسلام في جوهره القائم في أسمى معاني وقيم العقل، والحُريَّة، والكرامة، والإخاء، والمساواة، والمشاركة، والعدل، والسلام، على خلفية تستوعب مقتضيات الحداثة والتطوُّر، وتضرب بجذورها، في ذات الوقت، في عمق أصالته، فلا هو ينكرها، ولا هو يحتاج لالتماسها من خارجه.

(2) وسلطوي منكفئ، لا يرى الإسلام إلا طغياناً، واستبداداً، وإكراهاً، وقسراً، وتسلطاً، واضطهاداً، وبالجملة مشروعاً قمعياً ينقض كلَّ تلك المعاني والقيم السامية، ويجعل من الإسلام عامل هدم للحياة، بدلاً من كونه، في الواقع، محفزاً لإعمارها.

وبالحق، فإن (مثار النقع) وسط الجَّماعة المسلمة في السودان، بثقلها الاقتصادي، والسياسي، والاجتماعي، والثقافي المعلوم، لم يكن هو

(الدّين) نفسه، في أيّ وقت، جحداً لأثره الإيجابي في الحياة العامَّة، بل كان، وما يزال، هو التفسير والتأويل والفهم المتباين للنصوص والمبادئ والقواعد والمقاصد الكليَّة التي تشكل روح هذا (الدّين)، الأمر الذي يستوجب إصلاح (تصوُّرنا) للصّراع باعتباره قائماً، بالأساس، داخل هذه الجَّماعة نفسها، حول (العقلانيَّة) من جهة، في مواجهة (السُّلطويَّة) من الجهة الأخرى، كمفهومين تاريخيين في تراث الجَّماعة المسلمة الكبرى في المنطقة، قبل أن يكون قائماً بين (العلمانيَّة) وبين (الدّين) وفق الإرث التاريخي الأوربي[193].

الأمر الثاني: هو استدراك الوثيقة على خطل التعويل بالكليَّة على عُشرة الجماهير مع الحزب "في دفاعه . . عن مصالحها، وفي الاقتراب اليومي من طرق معيشتها وتقاليدها السّياسيَّة والاجتماعيَّة"، كي تقتنع، من تلقاء نفسها، ببطلان الهستيريا الرجعيَّة، والدّجل الطبقي، اللذين تحاول الرَّجعيَّة إلباسهما مسوح الدّين، فتقرِّر الوثيقة أن "هذا وحده لا يكفي لمواجهة خطر مستمرّ من الهجوم الفكري"، فلا بُدَّ من تنمية خط يمسك، "في المستوى الفلسفي"، بـ "قضية الدّين الإسلامي، وعلاقته بحركة التقدُّم الاجتماعي"، وهذا الخط (الجديد) يعني، بوضوح تام، أن ينتقل الحزب من خانة الدفاع التي يقتصر دوره فيها على "الرُّدود على ما يُثار"، إلى خانة متقدّمة يضحى فيها "قوَّة فكريَّة" تأخذ زمام المبادأة بخط "يضع الدّين في مكانه بين حركة الشعوب". ومن نافلة القول أن مهمَّة كهذه لا يُعقل إنجازها بإنكار الدين أو مصادمته!

الأمر الثالث: هو أن محلَّ احتجاج الحزب، ضمن هذه الوثيقة الفصيحة، ليس (الدّين) في حدِّ ذاته، بل (استخدامه) من جانب بعض القوى بحسب

(مصلحتها) في الصّراع السّياسي والاجتماعي (الدنيوي). وتتمثل هذه (المصلحة) في (قطع الطريق) أمام تنامي (نفوذ الحزب) وسط الجماهير. وبصرف النظر عمَّا يمكن أن يثيره هذا التحليل من اختلاف، إلا أن الأهمَّ هو رؤية هذه الوثيقة الماركسيَّة (السودانيَّة) الحقيقيَّة لـ (الدّين)، ومضمون المصطلحات التي تستخدمها في هذا السّياق، على خلاف ما ظلَّ يشيعه خصوم الحزب، طوال ما يربو على نصف قرن من الزمان، لأغراض الظفر السّياسي فحسب. لقد قضت هذه الوثيقة، منذ ذلك الوقت الباكر، بأن:

(1) الحزب لا يعادي (الدّين)، بل (التهريج) و(الدَّجل) اليميني (باسم الدّين)، و(التعصُّب) الجاهل الذي يكتسي (مسوح الدّين)، والفرق جلي.

(2) الحزب يولي تقديراً إيجابياً لـ (مناخ) الحياة السّياسيَّة السابق على انطلاق ما يسميه بـ (الدَّجل باسم الدّين)، والذي عَمَدَت (الرجعيَّة)، في ملابساته، إلى حلّ الحزب، وطرد نوَّابه من البرلمان، كما انعقد من خلاله المؤتمر الرابع الذي أصدر هذه الوثيقة. ولأن قضايا الحكم، وإدارة الصّراع، لم تكن تجري، في ذلك المناخ، على نهج (العلمانيَّة الأوربيَّة/ الغربيَّة)، فقد استخدمت الوثيقة، في الإشارة إليه، مصطلح (العقلانيَّة)، وهو المصطلح الأقرب إلى (الفكر الإسلامي)، وبالتالي فإن مصطلح (العلمانيَّة) استخدم في الوثيقة، لاحقاً، كمرادف لمصطلح (العقلانيَّة)، وليس بمدلوله الذي استقرَّ به في (الفكر الأوربي/ الغربي)، منذ عصر التنوير، والبون بينهما جدُّ شاسع.

(3) الحزب لا يعتبر (الأفكار) التي تروج لها (الرجعية) وسط الطلاب (إسلاماً)، بل، على العكس، (تزويراً) خطيراً لـ (الإسلام). والفرق، هنا أيضاً، لا يحتاج إلى كثير إضاءة.

(4) الحزب (ألزم) نفسه، لا (بإقصاء) الدّين من الحياة، أو بإعلاء (الدُّنيوي) فوق (المقدَّس)، وفق مقتضى (العلمانيَّة) في أصل المصطلح والمفهوم، وإنما "بالسعي من أجل وضع (الدّين) في مكانه من حركة الجماهير"، كباعث وعامل ودافع ومحفز (لتقدُّمها)، وليس كمحض أداة لـ (خداعها) أو (استغلالها).

"النظريَّاتُ الاجتماعيَّةُ لا تصلحُ للمناقشة هكذا، ومناقشةُ النظريَّة الماركسيَّة بهذا الأسلوب تطاوُلٌ ما بعدَه تطاول. الحزبُ الشيوعي (السوداني) بريءٌ من تهمة الإلحاد، وموقفُه من الدّين واضحٌ في دستوره، وفي تاريخه الطويل، وتاريخ أعضائه. إننا لا نقولُ هذا عن خوف، فنحنُ لم نتعلم الخوفَ في الماضي، ولسنا على استعداد لتعلُّمه اليوم"!

محمد إبراهيم نقد

أمام الجمعيَّة التأسيسيَّة في جلسة 1965/11/5م

عند مناقشة حلّ الحزب

(79)

نخلص، ممَّا تقدَّم، إلى أن التيَّار (السُّلطوي المنكفئ) عَمَدَ، منذ سنوات الاستقلال الباكرة، كما قد رأينا، إلى استغلال (الحساسيَّة) الاستثنائيَّة التي تكتسيها موضوعة (الدّين)، شعبويّاً، كي يمرّر من تحتها، تاريخياً، وبلا هوادة، ابتزازه لـ (عقلانيَّة) القوى الوطنيَّة، في جانبيها، التقليدي واليساري، على السَّواء، وتفسير أي موقف يستبطنها باعتباره يتحرَّك فقط في خلفية (الأهواء الذاتيَّة)، ومن ثمَّ تقديم (مرتكبيه) إلى تلك الذهنيَّة الشعبيَّة كمحض (هوائيين) متهومين في دينهم وأخلاقهم! ولعلنا نجد التلخيص الأوفى لذلك في الأسلوب المرعب، مثلاً، الذي انتهجه د. الترابي لدحض مآخذ الكثير من مثقفي الجَّماعة المستعربة المسلمة على إصدار قوانين تقيِّد، باسم الشَّريعة الإسلاميَّة، حريَّات غير المسلمين، وتؤذي الوحدة الوطنيَّة، باعتبار أن أصحابها "مناصري العلمانيَّة منافقون مارقون من بين صفوف المسلمين"، وما إلى ذلك ممَّا سلفت الإشارة إليه.

لكن، برغم نجاح ذلك الابتزاز، ردحاً طويلاً من الزمن، في أسر (عقلانيَّة) القوى الوطنيَّة التقليديَّة في بلادنا، ودفعها، تحت سنابك تلك التهم والحساسيَّات، للتراجع، حتى عن (بداهاتها) القديمة، إلى حالة من العجز عن التصدّي لتحدّيات الفكر الإسلامي الشاخصة في أفق المستجدات التي لا تكفُّ الحياة عن طرحها على جميع الأصعدة، إلا أن الجهود الفقهوفكريَّة المرموقة للإمام الصادق المهدي وبعض نجباء الأنصار، من جهة، ولبعض رموز

الجمهوريين ممَّن وجدوا في الكثير من تراث الأستاذ الشهيد محمود محمد طـه بابـاً واسعاً لشجاعة الوعي وجرأة الاستنارة، من جهـة أخـرى، إضـافة إلى إسـهام بعض المحسوبين على حركة الإسلام السيَّاسي نفسـها، في السـودان والمنطقـة، ممَّن أضحوا يوالون حركتهم، مؤخَّراً، بشـواظ مـن النقـد السـديد، مـن جهـة ثالثة؛ كلٌّ ذلك وفر، مع الزمن، مجموعة روافع مـن شـأنها أن تـدفع، حثيثـاً، باتجاه شكل مرغوب فيه من عصف الأدمغـة داخـل الجَّماعـة المسـلمة نفسـها، لتحقيق المجابهة المستقيمة مع التيَّار (السُّلطوي) الذي ما ينفكُّ يفرز، يوماً بعـد يوم، المزيد من جماعات التشدُّد والتكفير.

أما بالنسبة للحزب الشيوعي تحديداً، كنموذج لقـوى اليسـار في هـذا التيَّـار (العقلاني)، فرغم أنه كان سبَّاقاً بـ (انتباهته) الباكرة إلى ضـرورة منازلـة التيَّـار (السُّلطوي) من منظور أوسع لقضيَّة (الدّين والدَّولة)، إلا أن أداءه (العملـي)، بعكس ما جرى في جبهـة القـوى التقليديَّـة، تجمَّـد عنـد تلـك (الانتباهـة)، لا يتعدَّاها قيد أنملة. لقد كرَّت مسبحة السنوات، بل والعقـود المتطاولـة، دون أن تتحرَّك الأمور بشأن ذلك (العصب الحسَّاس) الذي لمسته، بتفتح مدهش وجرأة نادرة، تلك الوثيقة العُمدة (الماركسيَّة وقضايا الثورة السودانيَّة)، وعمرهـا الآن يناهز ثلثي عمر الحزب، فظلَّ باقياً على حاله القديم، خافـت الـرنين، باهـت الأثر، مطموراً تحت شواغل المدافعات السياسيَّة والفكريَّـة اليوميَّـة، فـلا يكـاد يحظى، من أشكال وصور التعبير عنه، إلا بأخفضها صوتاً، وبأكثرها تقلقلاً.

هكذا، وفي ما عدا بضع مساهمات متفرّقة، في المستوى (الفكري)، لأفـراد مـن داخـل الحـزب ومـن خارجـه، وبضـع إفصـاحات موسميَّـة، ذات طـابع (سياسي) في غالبها، باسم الحزب مؤسَّسيَّاً، ظلَّ نصـيب هـذه الجبهـة في ذلـك الجهد، وبرغم تلك البداية التحويليَّة الضاريَّة، أواخر ستينات القرن المنصـرم،

أقلَّ بكثير، للأسف، بل لا يكـاد يُـذكر؛ بـل قـد ينحصـر في محـض تعـبيرات مقتضبة، كتضمين فقرة، مثلاً، في برنامج الحزب الصادر عن مـؤتمره الخـامس (يناير 2009م)، بما لا يتجاوز، قيـد أنملـة، مضـمون ذات الفقـرة في برنـامج المؤتمر الرابع (أكتوبر 1967م)، وذلك بالمقارنة مع ما كان ألزم نفسه بـه، قبـل نيّف وأربعين عاماً، وما كان متوقعاً منه، منذ ذلك التاريخ البعيـد، مـن بلـورة للمنظور الموعود حول إشكالية (الدّين ـ الثورة)، ممَّـا كـان بشَّـر بـه وقتهـا، لا كمحض ترسيم إجرائي لبرنامج حزبي جديد، وإنما كقوَّة دفع نوعيَّة تشكل، في مستوى الصّراع الفكري، إضافة مطلوبة بإلحاح، من الزاويـة المنهجيَّـة، باتجـاه إثراء الحوار المرغوب فيه، ليس بين الشيوعيين فحسـب، وإن يكـن ذلـك أمـراً مقدَّماً لأغراض الحدّ الأدنى من وحدة الفكر والعمل الحزبيين، ولكن بين سـائر (عقلانيي) الجَّماعة السودانيَّة المسلمة، الأمـر الـذي يمثـل مطلبـاً ملحَّـاً لتثـوير رؤيتها لذاتها، وتقديرها الصائب لموقع دينها وثقافتها وأثرهما ضمن طبوغرافيا التساكن المأزوم في بلادنا، كمقدمة لازمة لإحسان خطابهـا تجـاه (الآخـر)، بمـا يستبطن جدوى الاسـتمرار في إجـراء المراجعـات اللازمـة لاسـتكمال عناصـر (الإشكاليَّة)، أو حتى إعادة صياغتها، بأعلى قدر من الحريَّة الفكريَّة. وهـذا لا يكون بغير المثابرة (الفكريَّة) الدءوبة على تجويد المراكمة، والإرساء، والإقامة، والتركيب للهيكل النظري العام، رفضاً لمواريث (الابتزاز) الذي يمارسـه التيَّـار (السُّلطوي)، من جهة، ولخطة الاكتفـاء البـائس، مـن جهـة أخـرى، بمجـرَّد الاصطفاف السَّلبي على جانبي ساحة الصراع بين هذا التيَّار وبين (المُساكنين) في الوطن من أهل (الأديان والثقافات الأخرى)، (تهويلاً)، حيناً، من (حساسيَّة) موضوعة الدّين، أو إبـداءً، حينـاً آخـر، لمحـض الامتعـاض (السّياسـي) مـن (المتاجرة بالدّين)، أو (تصـدّياً)، في أفضـل الأحـوال، تحـت ضـغط الضـمائر المثقلة، لا للإعلاء من شأن الفهم الذي "يضع الإسلام في مكانه الصـحيح مـن

حركة الشَّعب " ، بل لـ الدفاع (الدُّستوري) عن (حقـوق) هـؤلاء (المسـاكنين) التي يهدرها (المشروع الاسلاموي السلطوي)، فلكأن هذا المشروع ليس خاطئاً إلا بسبب وجود (المساكنين) من (غير المسلمين)، أو أنه يقـع صـحيحاً تمامـاً، بمفهوم المخالفة، لو افترضنا جدلاً غياب هؤلاء (المساكنين)! فلا يُلام الترابـي، والأمر كذلك، حين يعبّر عن بَرَمه بوجود هؤلاء (المُساكنين) الذين (يُعَقـدون) مهمّة حركته، ويثيرون (المصاعبَ) أمامها، وهو ذات (البَرَم) الـذي أفضـى إلى خطة (التفكيك الـوطني) الجـاري تنفيـذها حاليـاً، وذلـك في معـرض تقـديره السالب (لقيمة) هذه (المُساكنة) المتعدّدة المتنوّعة في نسق البنية الهيكليَّة لعلاقـات الثقافة والسّياسة في السودان بقوله: " . . كان (قدرنا)، (نحن) في السودان، أن (نبتلى) ببلد مركب معقـد البنـاء يكـاد يمثـل كـل الشـعوب الأفريقيـة بلغاتهـا وسحناتها وأعراقها وأعرافها "[194].

(80)

لا بُدَّ، إذن، من فحص عوامل هـذا التقصـير (الفكـري) مـن جهـة معظـم الإنتليجينسيا السودانية اليساريَّة، بما في ذلك إنتلجينسيا الحزب الشيوعي، في ما يتصل بمسألة (الدّين والدَّولة)، والمضي إلى أبعد من ذلك لمقاربة الإجابة الشافية بين جملة العوامل الـتي أثـرت سـلباً علـى تكـوين الخصـائص الأيديولوجيَّـة، والقدرات القياديَّة، الفكريَّة والسياسيَّة، للطبقة الوسطى السودانيَّة التي تنحـدر منها، بالأساس، غالب فئة الإنتلجينسيا، فوسمتها بالضَّعف الذاتي الذي ظـلَّ يتمظهر، تاريخياً، في شتى الصُّور، وأمثلته كثيرة، ليس هذا مجال إيرادها، فهي تشكل مبحثاً مستقلاً يجدر أن يرتفع بمعطياته ومطلوباته الرئيسة، من زاوية النظر

النقديَّة، إلى مستوى الحوار المستنير باتجاه الكشف عن الذهنيَّة التي قعدت بقدرات (العقلانيين) الشيوعيين واليساريين السودانيين، المنتمين إلى الجَّماعة المستعربة المسلمة، والثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، وعن العوامل الباطنيَّة التي أثرت تاريخيّاً على حركتهم إزاء هذه الإشكاليَّة، بما في ذلك ميراث القطع السالب، منذ كسر الدَّولة المهديَّة، مع نظام التعليم الدّيني، دون التزوُّد من نظام التعليم (الحديث!) بغير قشور فنياته، وأدواء (مركزويَّته) الغربيَّة[195].

لقد كبَّلت هذه الذهنيَّة، مع بعض الاستثناءات النادرة، طاقات من يستبطنون النهج (العقلاني) من يساريّي إنتلجبنسيا الجماعة المستعربة المسلمة في السودان، وشيوعييهم، بالأخص، ذوي الثقل الأساسي بين قيادات الحزب وقواعده، وروافدهم وسط الحركة الطلابيَّة، فحاصرتها في خانة "الرُّدود"، فقط، "على ما يُثار"، في حين كان يُنتظر منهم أن يشكلوا طاقة الدفع الأساسيَّة لتيَّار الاستنارة (العقلانيَّة)، وتلك، في غالبها، ردود (سياسيَّة) أو (حقوقيَّة) سبق أن حذر عبد الخالق من الرُّكون إليها، وتبنَّى المؤتمر الرابع تحذيره.

إستحلب هذا الوضع ريق الشهيَّة لدى خصوم الحداثيين، اليساريين والشيوعيين بالذات، لدمغهم "بالتحايل للمروق عن الدين"، كما في ذمّ الترابي المار ذكره، حتى أن متخصّصاً في نقد مناهج اليسار والقوى الليبراليَّة السودانيَّة، المستعربة المسلمة بالأخص، اعتبر، من موقعه هو نفسه داخل التيَّار (العقلاني)، خطة هؤلاء في نصرة آراء لهم في الحياة السياسيَّة والاجتماعيَّة عن طريق الاحتجاج، مثلاً، بحقوق (المساكنين) من غير المسلمين ضرباً من (الآفروعربيَّة) الكاسدة، وتقريعها، بالتالي، كخطة مكشوفة لا تفوت على فطنة الغلاة من نشطاء التيَّار (السُّلطوي) الذين يرون أصحابها محض مخاتلين "يدسُّون مشروعهم (العلماني) وراء تظلمات الجماعات الأفريقية غير

المسلمة " ، مع أن هذه الخطة لا تسعد حتى من تزعم الدفاع عن حقوقهم من غير المسلمين الذين " قد يرغبون في رؤية العرب المسلمين في السودان متمتعين بحقوقهم في الاعتقاد والرأي وأنواع الشغف الأخرى أولاً ، قبل أن يصدّقوا مشروع الآفروعربيين الحضاري "[196] .

(81)

هكذا واصل الحزب ، بلا طائل ، استعصامه التاريخي بذهنيَّة (الاستعلاء) السَّلبي على (قبول) مبدأ اتهامه بالإلحاد خلال الفترة (1954م ـ 1965م) . ولم تقرع ناقوس الخطر لديه ، بما يكفي ، (الفتنة الأولى) التي سعى التيَّار (السُّلطوي) بين حركة الإسلام السّياسي لإشعال فتيلها بمنشور طنون المشبوه (أكتوبر 1954م) . " . . ورغم أن (ذلك) الحادث مرَّ بسلام ، إلا أن الحزب ، بتجاربه المحدودة ، لم يلتفت إلى مغزاه العميق ، والخطورة الكامنة في أحشائه ، والتى ظلت تتحين الفرص ، حتى انقضت عليه عام 1965م "[197] .

وإذن ، فقد وقعت (الفتنة الثانية) بحادثة معهد المعلمين عام 1965م ، تحت ظروف قلق اليمين من تزايد نفوذ الحزب ، دون أن يكون الأخير قد راكم ، بعد مرور أكثر من عشر سنوات على (الفتنة الأولى) ، رصيداً من دروس كبيرة تؤهله ، في هذا المجال ، لمواجهة الهجمة الجديدة بهجمة مضادَّة من جنس المسألة الفكريَّة نفسها (الموقف من الدّين) ، وليس من خارجها ، بما يمكنه من أخذ زمام المبادأة ، من داخل الفكر الإسلامي والثقافة الإسلاميَّة ، لفضح زيف وهشاشة الركائز التي يتوكأ عليها اليمين في تلك المسألة بالباطل ، ويعصمه من الانسياق وراء التدابير التي هدفت ، في ما كان واضحاً ، إلى جرِّه لخوض المعركة في

ردهات القضاء، خارج ميدانها الأساسي، مما حاصر جهوده في محض الجدل حول نصوص الدستور، وفنيات التقاضي، والقوانين الإجرائيَّة.

بالنتيجة، وبرغم الأداء الجيِّد، بكلّ معايير الفكر (الحقوقي)، وقواعد إدارة (النزاع القضائي)، فإن أقصى ما استطاع الحزب تحقيقه من نجاحات، في تلك المعركة، لم يتجاوز كسب النقاط القانونيَّة في قاعات المحاكم، كما لم يتجاوز، في المستوى السّياسي العام، تعبئة القوى النقابيَّة والمهنيَّة لفضح (زيف) و(خواء) الشعارات (الديمقراطيَّة) التي كانت تتمسح بها قوى اليمين. أما في المستويين الفكري والدَّعوي، في ما يتصل بالقضيَّة الأساسيَّة، (قضيَّة الدّين) نفسها، فقد أدَّى تقصير الحزب إلى بقاء (الغوغائيَّة) على حالها، سلاحاً يستخدمه أعداؤه ضده بسلاسة، دون أن يتعرَّضوا لاختبار حقيقي، بأيّ قدر، أو تخضع مناهجهم وتأويلاتهم ومقولاتهم الأساسيَّة لفحص مفاهيمي جاد في هذا الشأن.

لقد أراح قصور التأهيل الفكري حول (مسألة الدّين)، لدى الحزب، خصومه من تحمُّل تبعات المعركة الغوغائيَّة التي عَمَدوا لتفجيرها ضدَّه، في الميدان الذي حدَّدوه، والتوقيت الذي فرضوه، وبالأسلحة التي اختاروها، والأجندة التي ارتأوها، فتوارت قضيَّة الإلحاد (المسألة الأساسيَّة) لحساب ما عُرف وقتها بـ (المشكلة الدستوريَّة)، والتي لا تعدو كونها، في الحساب الختامي، وبكلّ المقاييس، وعلى أهميَّة النجاحات التي حققها الحزب فيها، قانونيَّاً وسياسيَّاً، محض (مسألة ثانويَّة) في ميزان تلك المعركة. فقضيَّة (التعديلات الدستوريَّة)، وما أحاط بها وتبعها من جدل مدرسي حول حدود اختصاصات مؤسَّسات (النظام الديمقراطي)، ومفهوم (الفصل بين السُّلطات)، والمدى الذي تنبسط أو تنكمش فيه رقابة (القضاء المستقل) لتطال أداء (الجمعيَّة التأسيسيَّة) نفسها.. الخ، لم تشكل كلها سوى (اشتباك جانبي) على رصيف

(الميدان الأساسي) الذي كان ينبغي أن تصفى فيه وحده وليس في غيره، حسابات الربح والخسارة في تلك المعركة. . (الموقف من الدين)!

(82)

وللمزيد من الدّقة، فإن انتباهة الحزب القديمة، وإشارات رموزه المختلفين إلى علوّ مكانة الدّين لديهم، وخطورتها في السّياسة السودانيَّة، تقتضي القول بأن أقدام الحزب لم تنسحب إلى ذلك (الاشتباك الجانبي) نتيجة لـ (غفلة) ما، وإن أمكن إسناد الأمر برمته إلى ضرب من سوء التدبير. فالظرف الذاتي للحزب، المتمثل في عدم تأهُّله، فكرياً، بالقدر الكافي لخوض المعركة في (ميدانها الأساسي)، كما أشرنا، ممَّا يترجَّح كتفسير لقبوله بخوضها في (هامشها) الإجرائي القضائي، علاوة على ركونه لاعتبار (موقفه) من الدّين من الأمور الناجزة بذاتها، والتي يمكن للجماهير استقراؤها بنفسها، تلقائياً، من محض عشرتها معه، الأمر الذي جرى نقده، لاحقاً، في المؤتمر الرابع، كما قد رأينا، هو الذي دفع به، في ما يبدو، للنأي بنفسه عن النزال (الفكري)، و(التورُّط) في تلك (المبارزة على الرصيف) التي تولى كبر التخطيط لها خصومه بين قوى اليمين.

فعلى الرغم من أن أداء بعض قيادات الحزب، أثناء تلك الأزمة، كان يشي بالرغبة في الاقتراب من بعض وجوه (المسألة الأساسيَّة)، إلا أن (قيد) الالتزام بجماعيَّة الأداء السياسي، والذي اتجه، وقتها، إلى تحقيق مصلحة الحزب، بالأساس، في (الهامش) الإجرائي القضائي للمعركة، حال دون ترجمة تلك الرغبة إلى أكثر من مجرد (الملامسة الطفيفة). ومن أمثلة ذلك خطاب نائب الخريجين، آنذاك، محمد إبراهيم نقد، في جلسة الجمعيَّة التأسيسيَّة بتاريخ

15/ 11/ 1965م، والذي سلفت الإشارة إليه، حيث (شرع) في دحض اتهام الحزب بالإلحاد، معقباً على متحدثين من مختلف قبائل اليمين خاضوا، أجمعهم، في خطاب غوغائي ينضح بالجهل والتسطح، عن الحزب وفكره[198]، وفاتحاً بذلك باباً واسعاً للولوج إلى لبّ (المسألة الأساسيَّة). لكن كان محيّراً حقاً، بالنظر إلى تخصُّص الرَّجل في علم الفلسفة، وقدراته الفكريَّة المشهودة، وطاقته على الخطابة المبينة، أن يكتفي بعبارات عامَّة في هذا الشأن، قائلاً: "إن النظريَّات الاجتماعيَّة لا تصلح للمناقشة هكذا في البرلمانات، ولذلك فإن مناقشة النظريَّة الماركسيَّة بهذا الأسلوب تطاول ما بعده تطاول"[199]. لقد كبَّلت الخطة الحزبية المعتمدة، في تقديرنا، الأستاذ نقد بقيود الأداء الجماعي، فكرياً وسياسياً، فغلب (الجانب الإجرائي)، فيما يبدو من قوله هذا، مكتفياً، في معرض نفيه لتهمة الإلحاد عن الشيوعيين السودانيين، باستشهاد مقتضب بدستور الحزب، وإحالة تقليديَّة إلى تاريخه الطويل، وتاريخ أعضائه، و". . إننا لا نقول هذا عن خوف، فنحن لم نتعلم الخوف في الماضي، ولسنا على استعداد لتعلمه اليوم!"[200].

(83)

بالمقابل، وللمفارقة، فإن أعجل قراءة لتلك الوقائع سرعان ما تكشف عن أن قوى اليمين، بقيادة ممثلي التيَّار (السُّلطوي)، لم تلجأ، أصلاً، لتلك الخطة إلا بسبب وجلها هي نفسها من خوض معركة فكريَّة رصينة، بأسلحة تتسم بقوَّة الحُجَج ومضاء المفاهيم. فما أسهل التآمر بالاستناد إلى ترتيبات إجرائيَّة محضة، تحشد لها أصوات الأغلبيَّة الميكانيكيَّة من منسوبي تلك القوى داخل الجمعيَّة، وتستثمر فيها مشاعر الشارع المنفعل بالتحريض الغوغائي، مقارنة مع

أدنى جهد مطلوب لفهم قضيَّة الشيوعيين السودانيين تاريخياً، بعد التماسها في ما صدر ويصدر عنهم، وليس في أي مصدر آخر، من أدب ومواقف وأنشطة فكريَّة وسياسيَّة، يستهدفون تحقيق العدالة الاجتماعيَّة، وتحرير الناس من أسر الحاجة، فتتوطن علاقاتهم ومعاملاتهم، التي هي أصل الدّين، وفق الحديث الشريف، في رحاب الكفاية، ووزن ذلك، أجمعه، بميزان رسالة الإسلام الحقيقيَّة، ومبادئه، وقيمه، وتعاليمه، ومقاصده الكليَّة، القائمة، بالأساس، في الإعلاء من شأن العقل، والعدل، والحُرّيَّة، والكرامة الإنسانيَّة، وإفشاء حكم القسط، والوجدان السليم، واستبشاع الظلم، والفقر، واكتناز المال، حيث العدل أقرب للتقوى "أعدلوا هو أقرب للتقوى"، والإنفاق باب رئيس فيها على قدم المساواة مع الإيمان بالغيب والصلاة "ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون".

وبالحقّ، فقد كان من شأن طرح الأمور بهذا المستوى، أمام الرأي العام المسلم، حشر منطق التيَّار (السُّلطوي) في جحر ضب خرب، بدلاً من (الرطانة)، لذلك الرأي العام، بمصطلحات ومفاهيم وفنيَّات القانون الدُّستوري حسب الفقه الأنجلوسكسوني!

إن أبلغ دليل على استسهال خصوم الحزب طريق التآمر (الإجرائي)، واختيارهم (هامش) المعركة، منذ البداية، ميداناً لخوضها، بدلاً من ميدانها (الأساسي)، إنصراف د. الترابي، زعيم جبهة الميثاق الإسلامي (أحد أطوار حركته السياسيَّة وقتها)، والمعنيَّة أكثر من غيرها، بالصّراع مع الحزب، عن مقتضيات النزال الفكري المطلوبة لإلزام الشيوعيين (السودانيين) الحُجَّة بإثبات إلحادهم، إن كان في ذلك شيء من الحقيقة، للانشغال بفنيّات القانون، وفقه إجراءاته، عبر كرَّاسة ناحلة من القطع الصغير، أصدرها، آنذاك، من (المطبعة الحكوميَّة)، وسعى فيها، بجدّ واجتهاد، لنفى أيَّة قيمة لقضاء المحكمة العليا

الصادر في 22/ 12/ 1966م ببطلان مجمل (الإجراءات) التي اتخذتها الجمعيَّة التأسيسيَّة بتعديل الدستور في 22/ 11/ 1965م، مما أدَّى إلى حلّ الحزب، وطرد نوَّابه من البرلمان، باقتراح من د. الترابي نفسه، وفق مضابط جلسة 16/ 12/ 1966م، وكذلك لإثبات قيُّوميَّة قرارات الجمعيَّة التأسيسيَّة على أحكام القضاء، حتى لو قفزت تلك القرارات من فوق الدستور، أو صدرت بالمصادمة للحريَّات العامَّة والحقوق الأساسيَّة[201].

أما في ما يتعلق بـ (المسألة الأساسيَّة) وثيقة الصلة بالفكر الإسلامي، فلم تصدر عن زعيم الاسلاميين، للغرابة، مساهمة يؤبَّه لها! وحتى أداءه داخل البرلمان، في جلسة 15/ 11/ 1965م، والتي يفترض أنها خصصت لكيل الاتهامات بكفر الشيوعيين (السودانيين)، فقد غلب عليه طابع الخطاب السياسي التعبوي، وسط نوَّاب تمَّت تهيئتهم تماماً لهذا الأمر. وفي ما عدا ذلك، انصرف بكليَّاته لتأسيس (المرجعيَّة الدستوريَّة) التي تبيح (خرق الدستور!)، والاعتداء على الحريَّات، وإهدار الرقابة القضائيَّة، بدلاً من الدخول في جدل قد لا تحمد عقباه، في ما لو تأهَّل له خطاب الشيوعيين الموجَّه إلى جماهير المؤمنين، حول توافق أو عدم توافق مشروعهم الاشتراكي مع تعاليم الإسلام.

إنصراف الترابي عن اللباب إلى القشور هو ما حدا بالأستاذ محمود محمد طه، رغم خلافه الفكري، هو نفسه، مع الماركسيَّة، لإصدار كتاب، بالمقابل، يفند فيه آراء الرَّجل، تحت عنوان (زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربيَّة والإسلام ـ أضواء على المشكلة الدستوريَّة). وكم كان مريراً وصفه لكتاب الترابي بأنه "لا قيمة له ولا خطر، لأنه متهافت، ولأنه سطحي، ولأنه ينضح بالغرض، ويتسم بقلة الذكاء الفطري"[202].

بعكس تجربة (الفتنة الأولى) وفرت تجربة (الفتنة الثانية) للحزب ذخيرة من الدروس الكبيرة التي سلفت الإشارة إليها، والتي لخصها عبد الخالق في تقريره للمؤتمر الرابع، حيث جرى اعتمادها ضمن الموجِّهات الملزمة لأداء الحزب، وأهمُّها، كما أوردنا، ألا يكتفي بـ "الردود على ما يثار"، بل أن يحقق نقلة نوعيَّة "بالإمساك بقضيَّة الدّين، في المستوى الفلسفي، لوضعها في مكانها اللائق من حركة الشعب".

لكن، برغم مرارة تلك التجربة، وعظمة دروسها، واصل الحزب، في مرحلة ما بعد المؤتمر، نفس الأداء السابق، بالاكتفاء بـ (الترفع) على (التهمة) ومروجيها، دون جدوى، طالما أنه لم يقرن ذلك بالتحرُّك، بالجديَّة اللازمة، للنهوض بما كان ألزم نفسه به في مؤتمره الرابع. فما هي، يا ترى، أسباب ذلك القصور التاريخي؟!

نقول، دون أن ندَّعي امتلاك الإجابة النهائيَّة، إن إشارة بعضنا، أحياناً، إلى (الجمود الستاليني)، قد تصحُّ كتفسير عام. على أننا نخشى أن تتحول، بدورها، إلى (أيقونة) أخرى ناجزة بنفسها، الأمر الذي يدفعنا إلى ترجيح نجاعة الدعوة للبدء فوراً في تقصِّي الأسباب الأخرى، الخاصَّة جداً، ليس بالحزب وحده، وإنما بمجمل البُعد اليساري من تيار الحداثة (العقلانيَّة) في بلادنا، بأقلّ قدر من (المكابرة)، وبأعلى قدر من (الشفافية)، علَّ جهداً كهذا يرفد حركتنا الفكريَّة والسّياسيَّة بعناصر إثرائها واستنارتها وتجديدها. وإذ ندعو لذلك، لا نعتبر ما سقنا من تفسيرات باطنيَّة طيَّ كتابنا سالف الذكر (إنتلجينسيا نبات الظل) سوى محض محاولة للضرب بسهم متواضع في هذا التقصِّي، راجين أن تكون فاتحة شهيَّة، فحسب، لعصف أدمغة مطلوب، بإلحاح، في هذا الاتجاه.

(95)

الشـاهد أن لغـة وأسـاليب البيانـات الحزبيَّـة، والتصـريحات السّياسـيَّة، والتعميمات الصحفيَّة، والصراعات القانونيَّة، وإن أثبتـت جـدواها، أحيانـاً، في باب النزال السّياسي، إلا أنها ليست بذات جدوى في معركة هي، بطبيعتها، أدخـل مـا تكـون في بـاب الصّـراع الفكـري. كمـا وأن أسـاليب التضـامن، والتعاضد، والتكتل، لا تغني في ميدان تدافع الأفكار، على ما لها من أهميَّة في غير ذلك من الميادين. ولئن كان منطق التدافع الفقهوفكري قـد رفـع إلى منصَّـة أعلى غالب القوى التقليديَّة التي يشكل ممثلو الجَّماعة المستعربة المسلمة في بلادنا ثقلاً معتبراً بين صفوفها، قيادة وقاعدة، بما مكنها، إلى حـدّ بعيـد، مـن تجـاوز مصائد الابتزاز القديمة التي درج التيَّار (السُّلطوي) على نصـبها لهـا، تاريخيَّـاً، بين شعاري (الوصل) و(الفصل) المفتعلين، والخروج بأشكال متفاوتة من تدقيق الـوعي بالمطلوبـات (المدنيَّـة) الحقيقيـة للوحـدة الوطنيَّـة والسَّـلام والاسـتقرار والدّيموقراطيَّة، فإنه لم يعُد مبرَّراً ولا مقبولاً، بأيّ منطـق، أن تتخلـف القـوى اليساريَّة، وفي مقدّمتها الحزب الشيوعي، عن الإسهام البصير في هذه المستويات الجسورة التي بلغها تطوُّر (التدافع) في هذا الشأن.

ولا نملُّ من تكرار رأينا بأن من أهمّ أشراط السَّداد في هذا الإسهام شـرطين: أوَّلهمـا التركيـز، في مجابهـة تيَّـارات (التشـدُّد والـتكفير)، لا علـى الحجـاج (السّياسي) أو (الحقوقي)، فحسب، بل علـى الجانـب (الفكـري) بالأسـاس. وثانيهما الحرص على النأي بخطاباتنا عن المفاهيم والمصطلحات التي لا تفيـد في توصيف أو تفسير الجوانب الدينيَّة الرُّوحيَّة من أزمتنا، بل تزيد نارهـا ضـراماً، وإن جاز لنا، بطبيعة الحال، أن نستخدم من هذه المفاهيم والمصطلحات كلَّ مـا

ثبتت جدواه في تعميق رؤيتنا لقضايانا الدنيويَّة، ودرايتنا بها، في كلّ حقول الاقتصاد، والاجتماع، والسّياسة، وما إلى ذلك. وليس المقصود، يقيناً، أن نصبح جزيرة معزولة في هذه القرية الكونيَّة. ذلك أن الكثير من الفلسفات والمناهج والمفاهيم والمصطلحات التي تنتمي إلى شتى تيَّارات الفكر العالمي تكتسي طابعاً إنسانيّاً وكونيّاً شاملاً، وتتفاوت، فقط، من حيث طاقتها على تقديم مختلف الإجابات والتفسيرات لقضايانا (الدنيويَّة) شديدة التشعُّب والتعقيد. فالشيوعيون السودانيون ما انتخبوا الماركسيَّة اللينينيَّة، مثلاً، من بين كلّ هذه التيّارات، انتظاراً لأن تقدّم لهم تفسيرات (دينيَّة) لمختلف الظاهرات (الغيبيَّة) من حولهم، بل ولم تكن بهم، أصلاً، حاجة لها في هذا المستوى؛ فلا هي (دين) ولا هم جماعة (دينيَّة)، وإنما كلُّ ما أهمّهم منها، ليس فقط منهجها السديد في تقديم شتى (التفسيرات) للظاهرات الاجتماعيَّة (الدُّنيويَّة) وثيقة الصّلة باستغلال الإنسان للإنسان، وإضاءة المفاهيم التي تفضح ميكانيزمات هذا الاستغلال، بل، وإلى ذلك، جدارتها كمرشد في النضال والعمل الثوري من أجل (تغيير) هذا الواقع (الدُّنيوي) الظالم بواقع (دنيوي) أكثر عدلاً.

لذا، فإن ما نقصده، على وجه الدّقة، درءاً لأيّ التباس، أو سوء تفاهم غير مرغوب فيه، هو، ببساطة، أننا، لدى استقبالنا لمختلف تيَّارات الفكر العالمي، ماركسيَّة أو غير ماركسيَّة، ينبغي ألا نفعل ذلك وكأننا صقع خلاء من أيَّة عناصر ثقافيَّة إنسانيَّة مؤهلة للتفاعل مع هذا الوافد. (فالثقافة) التي لا تعي ذاتها، تفتقر، قطعاً، إلى المقوّم الأساسي لإحسان تفاعلها مع غيرها. ولقد هبَّت علينا بعض المفاهيم والمصطلحات، مثل (العلمانيَّة/ فصل الدين عن الدَّولة).. الخ، من المناخات الفكريَّة لعصر الحداثة الأوربي، بتاريخانيَّته الخاصَّة، وأشراطه المائزة، "فتلقيناها بمختلف خطاباتنا، دون أن يكون في

(ثقافتنـــا) مهـــدٌ ملائـــم لهـــا، ودون أن تعـــاني مجتمعاتنـــا المخـــاض المباشـــر لإنتاجها "[203]، وحتى دون أن نستوثق، تماماً، ممَّا إذا كانـت تصـلح، فعـلاً، لتوصيف حالتنا المحدَّدة، أو تعبّر، بدقة، عن مطلوباتنا الحقيقيَّة؛ فما لبثـت أن شكلت لدينا مصدر اختلاف، إلى حدّ التصادم الدَّموي، لـيس، فقـط، بيننـا، كجماعة مستعربة مسلمة، وبين مساكنينا من الأغيار (الدّينيين)، وإنما في داخل جماعتنا نحن أنفسنا.

على أنه ينبغي التفريق الدقيق بين ما نرمي إليه هنا، وبـين المسـاعي المجَّانيَّـة التي قد نصادفها، أحياناً، في إطار الفكـر العربـي الإسـلامي المعاصـر، لإيجـاد مفاهيم بديلـة للمفـاهيم الغربيَّـة، والـتي "تشـكل حالـة خاصّـة. . تفتقـر إلى التسويق المعرفي من جهة، وتهدر السياق التاريخي الذي أنتج تلك المفـاهيم مـن جهة أخرى. فمفاهيم مثل المجتمـع (الأهلـي)، بـدلاً مـن المجتمـع (المـدني)، و(الجَّماعة) عوضاً عن (المجتمع)، وتصـوُّر (المـؤمن) مقابـل (المـواطن)، ومـا يسميه البعض بـ (حقـوق الإنسـان في الإسـلام) في مواجهـة (الإعـلان العـالمي لحقـوق الإنسـان). . تقـوم بعمليَّـة معاوضـة وهميَّـة تهـدف إلى تعزيـز نزعـة الاستغناء عن الآخر، واعتباره عدواً وغازياً هكذا بالجُّملـة، ممَّـا يعنـى التخلـي الطوعي عن منجزات العلم والثقافة الحديثين، ومواجهة التحدّي الغربي بالمزيد من التراجـع والانحسـار علـى المسـتوى الحضـاري، وبالمزيـد مـن وهـم القـوَّة والحماس على المستوى الواقعي، (و) تفتقر (هذه) الرؤية للغرب بالمطلق، مثل الرؤية المقابلة التي تدعو إلى التبني شبه التام لكلّ ما هو غربي، إلى القـدرة علـى تحليل ونقد الآخر "[204]. من ثـمَّ وجـب علينـا النـأي عـن كـلا (التطـرُّفين)، والتوجُّه نحو "التملك النقدي للأدوات المعرفيَّة، والمنهجيَّات الحديثة التي تمكننا من فهم ذواتنا وفهم الآخر "[205].

عليه، إن كنا نروم التماس مخرج مرموق من هذه الأزمة، حقاً وفعـلاً، فـإن أهمَّ ما يتوجب علينا إيلاؤه عنايتنا الكبرى هو أن نكفَّ عـن تصـوُّر حياتنـا إمـا محض (انكسار) بإزاء (مركزويَّة) غربيَّة تطالبنا بالتسـليم بوجـود طريـق واحـد للتطور، أو هي (انغلاق) علـى (خصوصـيَّة) تـدفعنا إلى تـوهُّم الإسـلام عزلـة سرمديَّة دونها. . الإلحاد!

والآن،

هل بإمكاننا أن نبصر بصيصاً من الضوء في نهاية النفق؟!

هل ثمة أمل في كلمة سواء تنظم اختلافنـا (الـدُّنيوي) بشـأن (عتـود الدّولـة) بمنأى عن (تكفيرنا السّياسي) لبعضنا البعض؟!

* * *

المصادر والإشارات

(1) العَتودُ: الجَدْيُ الذى استَكْرَش، وقيل: هو الذى بلغ السِّفاد، وقيل هو الذى أجْذعَ. والعَتودُ من أولاد المَعَز: ما رَعَى وقَوِيَ وأتَى عليه حَوْلٌ (أنظر: لسان العرب لابن منظور، مادة "عتد"). وهو هكذا في غالب عاميَّة المستعربين السودانيين.

(2) محمد أركون؛ "الإسلام والحداثة"، ترجمة وعرض هاشم صالح، ضمن ندوة "مواقف" بنفس العنوان، ط 1، دار الساقي، لندن 1990م، ص 332 ـ 334.

(3) المصدر نفسه، ص 334.

(4) المقصود بتعدد المصاحف هنا مجرد مجاز لتعدد الأفهام، ومضامين (التديُّن)، وزوايا النظر، في إطار ذات المصحف العثماني الواحد، وليس الاشارة إلى تعدد محاولات جمع القرآن السابقة على المصحف العثماني، حيث شهد التاريخ الاسلامي محاولات حثيثة لجمع القرآن على أيدى عدد من الخلفاء الراشدين والصحابة الأجلاء، ممن خافوا ضياعه بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وعلى رأسهم أبوبكر الصديق الذى عهد بهذه المهمة إلى زيد بن ثابت، فتتبَّعه وجمعه، آية آية، من العُسُب، واللخاف، والكرانيف، والأضلاع، والأكتاف، وذاكرة الرجال (عبد الصبور شاهين؛ تاريخ القرآن، القاهرة 1966م، ص 102). وتواترت هذه المحاولات، قبل تمام جمع (المصحف الإمام) وحرق ما عداه على يد عثمان بن عفان، حتى بلغت المصاحف في جملتها واحداً وعشرين مصحفاً، منها مصحف عمر بن الخطاب، ومصحف على بن أبى طالب، ومصحف أبَى بن كعب، ومصحف عبد الله بن مسعود، ومصحف عبد الله بن عباس، ومصحف عبد الله بن الزبير، ومصحف عبد الله بن عمر، ومصحف عائشة، ومصحف حفصة، ومصحف أم سلمة، وغيرها (للمزيد من التفاصيل راجع: الحافظ أبو بكر السجستانى، كتاب المصاحف القاهرة 1936م، ص 81 ـ 91).

(5) الصادق المهدي؛ أحاديث الغربة، ط 1، دار القضايا، بيروت 1976م، ص 33.

(6) راجع مثلاً: الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي.

(7) كتاب الخراج لأبي يوسف، ص 14.

(8) محمد عابد الجَّابري؛ الدّين والدَّولة وتطبيق الشَّريعة، ط 1، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت 1996م، ص 45.

(9) ضمن المصدر نفسه، ص 52 ـ 53.

(10) ضمن المصدر نفسه، ص 51 ـ 52.

(11) الشَّهرستاني؛ نهاية الإقدام، ص 479، ضمن المصدر نفسه، ص 71.

(12) طبقات ابن سعد، ج 3، ق 1، ص 197؛ ضمن المصدر نفسه، ص 72.

(13) نهج البلاغة، ص 352، ضمن المصدر نفسه.

(14) أحمد صبحي؛ نظريَّة الإمامة، ص 326، ضمن المصدر نفسه، ص 72.

(15) محمد عابد الجَّابري؛ الدّين والدَّولة... ، مرجع سابق، ص 66 وما بعدها.

(16) المصدر نفسه، ص 21.

(17) أبو حامد الغزالي؛ إحياء علوم الدين، ج 1، ص 16.

(18) المصدر نفسه، ص 12 ـ 13.

(19) إبن قيّم الجوزيَّة؛ إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، ج 3، ص 3.

(20) السياسة الشرعيَّة، ص 15 ـ 16.

(21) محمد عبده؛ الأعمال الكاملة، ج 3، ص 420، 426.

(22) جمال الدين الأفغاني؛ الأعمال الكاملة، ص 478، 479.

(23) نهج البلاغة، ص 65.

(24) محمد عمارة؛ الإسلام والسلطة الدينية، ص 77.

(25) أبو حامد الغزالي؛ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 15.

(26) الشَّهرستاني؛ نهاية الإقدام، ص 478.

(27) عضد الدين الأيجي والجرجاني؛ شرح المواقف، ج 3، ص 261.

(28) إبن تيمية؛ منهاج السنة، ج 1، ص 70.

(29) المقدّمة، ص 168 .

(30) محمد عمارة؛ الإسلام والسلطة . . ، مرجع سابق، ص 102 .

(31) محمد سليم العوا؛ ندوة مركز الدراسات الحضاريَّة بالقاهرة حول التعدديَّة السّياسيَّة ـ أخبار اليوم، 22/ 2/ 1998م .

(32) أقواس التشديد من عندنا ـ م/ المجلة، ع/ 800، 17/ 6/ 1995م .

(33) يوسف القرضاوي؛ "ندوة مركز الدراسات الحضاريَّة"، مصدر سابق .

(34) الصادق المهدي؛ أحاديث الغربة، مصدر سابق، ص 28 ـ 29 .

(35) حسن الترابي؛ خواطر في الفقه السياسي لدولة إسلاميَّة معاصرة، ط 1، عالم العلانية، الخرطوم 2000م، ص 3 ـ 4 . وبحسب ما نوَّه الناشر فإن هذه الأطروحة كانت في أصلها محاضرة قدمها د. الترابي بالدوحة عام 1981م، ثم تعهَّدها بالتنقيح والإضافة لتخرج كتاباً .

(36) محي الدين عطيَّة؛ "أمراض الصحوة الإسلاميَّة"، م/ المسلم المعاصر، ع/ 42، ص 85 .

(37) محمد الغزالي؛ دستور الوحدة الثقافيَّة بين المسلمين، ص 192 .

(38) محمد عمارة؛ الإسلام والسلطة . . ، مرجع سابق، ص 48 .

(39) خليل عبد الكريم؛ لتطبيق الشريعة لا للحُكم، ص 15، 16 .

(40) محمد الغزالي؛ دستور الوحدة الثقافيَّة . . ، مصدر سابق، ص 182 .

(41) وكالات وقنوات فضائيَّة، 8/ 1/ 2000م .

(42) محمد الغزالي؛ دستور الوحدة الثقافيَّة . . ، مصدر سابق، ص 186 .

(43) الصادق المهدي؛ أحاديث الغربة، مصدر سابق، ص 38 .

(44) عبد الله النعيم؛ ورقة ضمن كتاب "الديموقراطيَّة في السودان: البُعد التاريخي والوضع الراهن وآفاق المستقبل"، تحرير د. حيدر إبراهيم علي، مركز الدراسات السودانيَّة، القاهرة 1993م، ص 242 .

(45) الوفاق، 18/ 1/ 2000م .

(46) يوسف القرضاوي؛ ندوة مركز الدراسات الحضاريَّة . . ، مصدر سابق .

(47) طارق البشرى؛ المصدر نفسه .

(48) محمد سليم العوا؛ المصدر نفسه.

(49) أخبار اليوم، 5/ 4/ 1998م.

(50) يوسف القرضاوي؛ ندوة مركز الدراسات الحضاريَّة. . ، مصدر سابق.

(51) أقواس التشديد من عندنا ـ فهمي هويدي؛ المصدر نفسه.

(52) أقواس التشديد من عندنا ـ حسن الترابي؛ خواطر في الفقه السّياسي. . ، مصدر سابق، ص 8.

(53) أقواس التشديد من عندنا، المصدر نفسه، ص 13.

(54) قوسا التشديد من عندنا، المصدر نفسه.

(55) اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير، طبعة بيروت، ج1، ص 283 ـ ضمن: الاسلام والسلطة الدينيَّة، مصدر سابق، ص 23.

(56) العقد الفريد لابن عبد ربه، ج 2، ص 72 ـ ضمن المصدر نفسه.

(57) محمد عمارة؛ مسلمون ثوار، ط 2، بيروت 1974م، ص 44 ـ 45.

(58) أبو حامد الغزالي؛ إحياء علوم الدين، ج 1، ص 12 ـ 13.

(59) الصادق المهدي؛ أحاديث الغربة، مصدر سابق، ص 33.

(60) محمد الغزالي؛ دستور الوحدة الثقافيَّة. . ، مصدر سابق، ص 178.

(61) راشد الغنوشي؛ محاور إسلاميَّة، القاهرة 1989م، ص 68.

(62) الصادق المهدي، أحاديث الغربة، مصدر سابق، ص 30 ـ 31.

(63) عبد الرحمن الكواكبي؛ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص 36 ـ 37.

(64) مصطفى أبو زيد فهمي؛ فن الحكم في الإسلام، المكتب المصري الحديث، القاهرة 1981م، ص 199.

(65) المصدر نفسه، ص 200 – 205.

(66) المصدر نفسه، ص 221.

(67) للمزيد من التفصيل راجع الباب الثاني من مؤلف د. مصطفى أبو زيد فهمي المشار إليه.

(68) تهذيب سيرة ابن هشام لعبد السلام هارون، المجمع العلمي العربي الإسلامي ببيروت، ص 138 ـ 139

(69) راجع النص الكامل للصحيفة ضمن "التهذيب"، ص 140 ـ 143 .

(70) محمد عمارة؛ الإسلام والسُّلطة الدينيَّة، مصدر سابق، ص 109 .

(71) الصادق المهدي؛ نداءات العصر، دار الشَّمَّاشة، الخرطوم 2001م، ص 26 .

(72) محمد عمارة؛ الإسلام والسلطة الدينيَّة، مصدر سابق، ص 104 .

(73) إبن عبد البرّ؛ الدُّرر في اختصار المغازي والسّيَر، تحقيق د. شوقي ضيف، القاهرة 1966م، ص 113 .

(74) حسن الترابي؛ الحركة الإسلاميَّة في السودان: التطوُّر والكسب والمنهج، ط 2، بيت المعرفة ـ معهد البحوث والدراسات الاجتماعيَّة، الخرطوم 1992م، ص 5 .

(75) جورج بوردو؛ الدولة، ترجمة د. سليم حداد، ط 1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1985م، ص 75 .

(76) المصدر نفسه، ص 76 .

(77) المصدر نفسه، ص 14 .

(78) المصدر نفسه .

(79) أنظر: د. كريم أبو حلاوة؛ "إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني"، م/ عالم الفكر، ع/ 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير/ مارس 1999م، ص 16 ـ وأنظر ضمنه: Bobio, Norbirto; Civil Society in Gramci, 1988, p. 76 – 77

(80) عادل حسين؛ "المحدِّدات التاريخيَّة والاجتماعيَّة للديموقراطيَّة"، ورقة ضمن بحوث "أزمة الديموقراطيَّة في الوطن العربي"، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت 1984م، ص 204 .

(81) المصدر نفسه .

(82) ينصب غالب تركيزنا، بالنسبة لحركة الإسلام السّياسي الحديثة في السودان، على نماذج د. حسن الترابي الفقهوفكريَّة، باعتبار ثقلها الاستثنائي على هذا الصَّعيد، ومسئوليتها التاريخيَّة عن الدَّفع باتجاه مشروع (الدَّولة الدّينيَّة) الذي أفرخت في ظله تيَّارات التكفير والتشدُّد كما لم تفرخ من قبل، علاوة على استمرارها في تغذية الشقّ الحاكم من الحركة، رغم واقع المفاصلة المعروفة بين الترابي وبينها لزهاء العشر سنوات حتى الآن .

(83) حسن الترابي؛ الحركة الإسلاميَّة. . ، مصدر سابق، ص 25.

(84) المصدر نفسه، ص 144.

(85) أقواس التشديد من عندنا ـ الصادق المهدي؛ نداءات العصر، مصدر سابق، ص 34 ـ 35).

(86) الصادق المهدي؛ خطبة عيد الأضحى 1421هـ، الجزيرة أبا، مارس 2001م، ص 20 ـ 21.

(87) أقواس التشديد من عندنا ـ حسن الترابي؛ خواطر في الفقه السياسي. . ، مصدر سابق، ص 3 ـ 4.

(88) أقواس التشديد من عندنا ـ حسن الترابي؛ الحركة الإسلاميَّة. . ، مصدر سابق، ص 218 ـ 219 ـ 220.

(89) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه، ص 35.

(90) المصدر نفسه، ص 77.

(91) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه، ص 130.

(92) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه، ص 125 ـ 126.

(93) المصدر نفسه، ص 115 ـ 116.

(94) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه، ص 34 ـ 78.

(95) راشد الغنوشي؛ محاور إسلاميَّة، ط 1989م، بيت المعرفة، ص 143.

(96) حسن الترابي؛ قضايا التجديد في الفكر الإسلامي، الخرطوم 1982م، وأيضاً: قضايا الحرية والوحدة، الخرطوم 1982م ـ ضمن عبد الوهاب الأفندي؛ الإسلام والدَّولة الحديثة، مرجع سابق، ص 101).

(97) أقواس التشديد من عندنا ـ حسن الترابي؛ الحركة الاسلاميَّة. . ، مصدر سابق، ص 171 ـ 172.

(98) في حديثنا في ندوة (الأخوان المسلمين)، بقاعة الشارقة، مساء الاثنين 5/ 11/ 2001م، حول (تداعيات أحداث 11/ 9 على الساحة السودانيَّة)، أشرنا، عرضاً، إلى استخدام د. الترابي، أحياناً، لمنهج الدياليكتيك الماركسي، فقاطعنا د. الحبر نور الدائم، أحد أبرز قادة (الأخوان) المناوئين لتيار د. الترابي،

معلقاً بتفكُّه: "دي من مصـايبو"! ثـمَّ اسـتدرك قـائلاً: "دي مـن مصـايبكـم يـا كمال!"، فانفجرت القاعة بالضحك! وعندما رددنا عليه بأن الإسلام يحضُّ على أخذ الحكمة من أي طريق، كونها "ضالة المؤمن"، بقول الرسول (ص)، سـارع للتأمين على ذلك، قائلاً بالحرف: "نعم.. نعم، ليس ثمة ما يمنعني دينياً من أخذ الحكمة من ماركس أو لينين أو ستالين"!

(99) لا يقلل هذا، موضوعياً، من قيمة الإسهام العلمي الخلدوني في الكشف البـاكر عن بعض الأشراط الباطنية للتطوُّر الاجتماعي، كنشوء (الدولة) على (العصـبيَّة) باعتبارها أداة (ملك) ضروريَّة للعمران.

(100) عبد الوهاب الأفندي؛ الإسلام والدَّولة الحديثة، دار الحكمة بلندن، ص 5.

(101) المصدر نفسه، ص 6.

(102) بروكست قاطع طريق أسطوري، كان لديه سـرير يمـدّد عليـه ضـحاياه، فـإن كانوا أقصر من السرير مطهم، وإن كانوا أطول بتر سيقانهم!

(103) وحش بحري يرمز إلى (الشرّ) في الكتاب المقدَّس.

(104) عبد الوهاب الأفندي؛ الإسلام والدَّولة الحديثة، مصدر سابق، ص 14 ـ 18 ـ 19.

(105) حسن الترابي؛ خواطر في الفقه السّياسي...، مصدر سابق، ص 6.

(106) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه.

(107) أقواس التشديد من عندنا ـ من حواره مع ضياء الـدين بـلال، الـرأي العـام، 1/ 7/ 2000م.

(108) حسن الترابي؛ الحركة الإسلاميَّة...، مصدر سابق، ص 44 ـ 50 ـ 51.

(109) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه، ص 125 ـ 126.

(110) أقواس التشديد من عندنا ـ الرأي العام، 11/ 2/ 2000م.

(111) أقواس التشديد من عندنا ـ الصحافة، 11/ 2/ 2001م.

(112) أقواس التشديد من عندنا ـ المصدر نفسه.

(113) الشارع السّياسي، 13/ 2/ 2000م.

(114) الصحافة، 6/ 1/ 2000م.

(115) الصحافة، 18/ 2/ 2000م.

(116) الصحافة، 21/ 2/ 2000م.

(117) محمد الهاشمي الحامدي؛ حسن الترابي: آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة، ط 1، دار المستقلة للنشر، لندن 1996م، ص 144 ـ 145.

(118) الصحافة، 21/ 2/ 2001م.

(119) الصحافة، 22/ 2/ 2001م.

(120) المصدر نفسه.

(121) الصحافة، 23/ 2/ 2001م.

(122) المصدر نفسه.

(123) المصدر نفسه.

(124) الصحافة، 23/ 2/ 2001م.

(125) المصدر نفسه.

(126) المصدر نفسه.

(127) الصحافة، 22/ 2/ 2001م.

(128) الصحافة، 23/ 2/ 2001م.

(129) الصحافة، 22/ 2/ 2001م.

(130) الصادق المهدي؛ خطبة عيد الأضحى بالجزيرة أبا، مارس 2001م.

(131) الصحافة 23/ 2/ 2001م.

(132) المصدر نفسه.

(133) عبد الوهاب الأفندى؛ "قضية الوحدة والانفصال في السودان والعودة إلى الخطاب العقيم"، الصحافة 30/ 8/ 2001م.

(134) تيم نبلوك؛ صراع السُلطة والثروة في السودان، ترجمة الفاتح التجاني ومحمد علي جادين، ط 1، 1990م.

(135) الأيَّام، 3/ 4/ 1970م.

(136) الصحافة، 20/ 4/ 2006م.

(137) السوداني، 23/ 4/ 2006م.

(138) الصادق المهدي؛ تحديات التسعينات، شركة النيل للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ص 192 ـ 193 .

(139) راجع للمزيد من التفصيل: رضوان السَّيِّد؛ "السُّلطة والدَّولة في الفكر الإسلامي" ـ ضمن: رؤى إسلاميَّة معاصرة، تقديم د. محمد سليم العوا، ط 1، كتاب العربي، الكويت، يوليو 2001م، ص 59 ـ 68 .

(140) أحمد كمال أبو المجد؛ "الحركات الاسلاميَّة والحكومات" ـ ضمن: رؤى إسلاميَّة. . ، مصدر سابق، ص 14 .

(141) الصادق المهدي؛ تحديات التسعينات، مصدر سابق، ص 120 .

(142) أحمد كمال أبو المجد؛ "الحركات . . "، مصدر سابق، ص 14 ـ 15 .

(143) محمد سليم العوا؛ "في مواجهة التطرُّف وسعياً نحو الاعتدال" ـ ضمن: رؤى إسلاميَّة. . ، مصدر سابق، ص 7 .

(144) محمد عمارة؛ الإسلام والعروبة والعلمانيَّة، دار الوحدة، بيروت 1984م، ص 129 ـ 130، وراجع أيضاً حلقات مقالتنا "يسألونك عن الفرو المقلوب"، صحيفة الرأي الآخر، مارس 1998م.

(145) برهان غليون؛ إغتيال العقل ـ محنة الثقافة العربيَّة بين السلفيَّة والتبعيَّة، ط 1، دار التنوير، بيروت 1985م، ص 229 ـ 230 .

(146) ديفيد مارتن؛ النظرية العامة للعلمنة، ضمن رضا هلال؛ م/ العصور الجديدة، ع/ 8، أبريل 2000م.

(147) محمد إبراهيم نقد؛ "حوار مع م/ بيروت المساء"، ع/ أغسطس 1985م.

(148) ثمَّة تيارات أخرى، ضمن المجرى العام للتنظيمات الإسلاميَّة في السودان، تميَّزت بعدم الانكفاء على طلب السُّلطة من أيّ طريق، كما وأنها لم تتخذ من مجرَّد المناوءة للحزب الشيوعي المنطق اليتيم لوجودها، فنادت بالإشتراكيَّة، وأبدت اجتهاداً إسلاميَّاً أكثر استنارة تجاه قضايا التغيير والتطوُّر. ومن أهمّ هذه التيَّارات: (الحزب الجُمهوري) بقيادة الأستاذ الشهيد محمود محمد طه، و(الجَّماعة الإسلاميَّة) أو (الحزب الاشتراكي الإسلامي)، فيما بعد، بقيادة المرحوم بابكر كرار.

(149) الحركة الإسلاميَّة: رؤية مستقبليَّة ـ أوراق في النقد الذاتي، مكتبة مدبولى، القاهرة 1989م، ص 18.

(150) حيدر أبراهيم على؛ الدين والثورة: لاهوت التحرير في العالم الثالث، ط 2، مركز الدراسات السودانية، القاهرة 1999م، ص 11.

(151) حسن مكى؛ حركة الأخوان المسلمين في السودان 1944ـ1969م، دار الفكر بالخرطوم، ص 8 ـ وأنظر كذلك: تيم نبلوك؛ صراع السُّلطة. . . ، مصدر سابق، ص 138 ـ 139).

(152) راجع: **A. A. Ibrahim; Manichean Delirium: Decolonizing the Judiciary and the Renwal of Islam in Sudan "1885 – 1985", Leiden 2008**

(153) درج المرحوم الشاعر التقليدي فراج الطيب، أحد مناصري التيَّار (السُّلطوي)، على الربط بين (القصيدة العموديَّة) وبين (الفحولة)، ونعت الشعر الحديث (قصيدة التفعيلة) بـ "التخنث والفسوق"!

(154) للمزيد من التفصيل راجع كتابنا: (إنتلجينسيا نبات الظل، دار مدارك 2008م).

(155) مذكرة الهيئة الوطنيَّة للدستور الإسلامي، برئاسة الدّرديري محمد عثمان، إلى أعضاء الجمعيَّة التأسيسيَّة في 1/ 5/ 1967م.

(156) أقواس التشديد من عندنا، ضمن: "رصد ضياء الدين بلال لندوة المركز القومي للإنتاج الإعلامي بعنوان: مستقبل الحركات الإسلاميَّة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر"، الرأي العام، 23/ 11/ 2001م.

(157) من محاضرة له عن تطبيق الشَّريعة الإسلاميَّة في السودان ـ ضمن: عبد الله على إبراهيم؛ الثقافة والدّيموقراطيَّة في السودان، ط 1، دار الأمين، القاهرة 1996م، ص 25.

(158) عبد الله على إبراهيم؛ الثقافة. . . ، مصدر سابق.

(159) أثارت النصوص المتعلقة بحقوق المرأة في هذه المواثيق خلافاً كبيراً داخل صفوف (التجمع) نفسه، والقوى الاجتماعيَّة الداعمة له، حيث رأى فيها الكثيرون تمييزاً ضد المرأة يصادم المعايير الدوليَّة لحقوق الإنسان. ولأن هذه قضية

تفصيليَّة تقع خارج نطاق مبحثنا هذا، فإننا نكتفي، هنا، بالإشارة إلى كونها تشكل، في جوهرها، أحد الأسئلة الشائكة على صعيد المستوى السائد من الوعي الاجتماعي وسط الجماعة المستعربة المسلمة في بلادنا، بأكثر من كونها مجرَّد موضوع (للاحتجاج) السياسي المطلبي على أهميته. ولذلك فهي رهينة للجهود الفقهوفكريَّة المرغوب فيها، حثيثاً، ضمن حركة الاستنارة المرجوَّة من الأقسام المتقدّمة لهذه الجماعة، نساءً ورجالاً.

(160) الصحافي الدولي، 10/ 9/ 2001م.

(161) الصادق المهدي؛ أحاديث الغربة، مصدر سابق، ص 38.

(162) الصادق المهدي؛ تحديات التسعينات، مصدر سابق، ص 197.

(163) المصدر نفسه، ص 193.

(164) الصادق المهدي؛ من محاضرة له بكادونا، بتاريخ 30/ 6/ 2001م، تحت رعاية جمعيَّة المسلمين في نيجيريا، ـ الصحافي الدولي، 22/ 7/ 2001م.

(165) الرأي العام، 20/ 8/ 2001م.

(166) الصادق المهدي؛ من محاضرة كادونا، مصدر سابق.

(167) المصدر نفسه.

(168) حسن الترابي؛ من حديثه لتلفزيون أبو ظبي مساء السبت 5/ 2/ 2000م.

(169) محمد الغزالي؛ دستور الوحدة الثقافيَّة بين المسلمين، مصدر سابق، ص 182 ـ 186.

(170) راجع: محمد إبراهيم نقد؛ حول الدولة المدنيَّة، دار عزة.

(171) نركز على نموذج الحزب الشيوعي السوداني، هنا، لثلاثة أسباب أساسيَّة، أولها أنه الأكثر استهدافاً بـ (التكفير)، تاريخياً، كما في الواقعة الأخيرة المتصلة بـ (فتوى الرابطة الشرعيَّة ـ 20 أغسطس 2009م)؛ وثانيها الثقل الذي يمثله الانتماء للإسلام، وللثقافة العربيَّة الإسلاميَّة، ضمن منظومة التعدُّد السوداني، وانعكاسات ذلك داخل المجتمع، ومن ثمَّ داخل الحزب، قيادة وقاعدة؛ وثالثها كون إحدى أخطر القضايا التي ما انفكت تلازم عمليَّات التطوُّر في بلادنا، منذ انهيار الممالك المسيحيَّة، وتكوين حلف الفونج والعبدلاب، وقيام الممالك

الإسلاميَّة، إنما تتعلق بتقدير أثر الدين في تشكيل الوعي الاجتماعي، ومن ثمَّ المكانة التي يحتلها الإسلام، كدين وحضارة، في هذا التطوُّر، وفق رؤية الحزب.

(172) نستخدم مصطلح (الوعي الاجتماعي)، هنا، في معنى المقولة التي تفوق (الأيديولوجيا) وسعاً وعمقاً، أي المقولة العلميَّة السُّوسيولوجيَّة التي تشمل الدين والفلسفة والعلوم الاجتماعيَّة والطبيعيَّة والحياة السياسيَّة والنفسيَّة والعاطفيَّة والأخلاقيَّة للشَّعب، ويندرج، في قوامها، من المضامين، عموماً، أكثر ممَّا يندرج ضمن مقولة (الأيديولوجيا) التي هي مجموع الرؤى والنظريات والمواقف الفلسفيَّة والسياسيَّة والاقتصاديَّة والأخلاقيَّة وغيرها لطبقة اجتماعيَّة واحدة أو أكثر.

(173) نستخدم مصطلح (الإشكاليَّة)، هنا، بدلالة النظريَّة غير المكتملة.

(174) السودان الجديد، 1/ 9/ 1944م ـ ضمن محمد نوري الأمين، رسالة دكتوراه.

(175) محمد سعيد القدَّال؛ معالم في تاريخ الحزب الشيوعي السوداني، ص 83.

(176) محمد سعيد القدَّال؛ الإسلام والسّياسة في السودان، ط 1، 1992م، ص 135.

(177) المصدر نفسه، ص 157.

(178) المصدر نفسه، ص 172.

(179) عبد الخالق محجوب؛ أفكار حول فلسفة الأخوان المسلمين، دار الفكر الاشتراكي، ص 6.

(180) الرشيد نايل؛ الأخوان المسلمون أعداء الله وأعداء كتابه، ص 38 ـ 40.

(181) فاطمة أحمد إبراهيم؛ محاضرة حول (قضايا الأحوال الشَّخصيَّة)، من منشورات الاتحاد النسائي السوداني، ص/ أ، ب، ج، ن 37.

(182) مصطفى التواتي؛ التعبير الديني عن الصّراع الاجتماعي في الإسلام، ص 17 – 18.

(183) كارل ماركس ـ ضمن "حول الدّين"، ص 28.

(184) المصدر نفسه، ص 17.

(185) فيصل دراج، م/ النهج "دفاتر الماركسيَّة اللينينيَّة في العالم العربي"، ع/ 23/ 24، 1989م، ص 187 – 188.

(186) كارل ماركس ـ ضمن "حول الدين"، مصدر سابق، ص 55.

(187) مصطفى التواتي؛ التعبير الدّيني . . ، مصدر سابق، ص 15.

(188) المصدر نفسه، ص 16 – 17.

(189) المصدر نفسه.

(190) مثلاً: حول الدين، مصدر سابق، ص 33 ـ 34.

(191) برنامج الحزب الشيوعي السوداني ـ دستور الحزب، 1967م.

(192) أقواس التشديد من عندنا ـ الماركسيَّة وقضايا الثورة السودانيَّة، دار الوسيلة 1987م، ص 168 ـ 170.

(193) أنظر مقالتنا: "مثار النقع"، الصحافة، 2/ 1/ 2001م.

(194) أقواس التشديد من عندنا، أنظر: م/ الصياد، ع/ مايو، بيروت 6/ 5/ 1988م، ص 30.

(195) أنظر كتابنا: إنتلجينسيا نبات الظل، دار مدارك 2008م.

(196) عبد الله على إبراهيم؛ الثقافة والديمقراطية . . ، مصدر سابق، ص 25.

(197) محمد سعيد القدَّال، معالم . . ، مصدر سابق، ص 83.

(198) راجع: مضابط الجمعيَّة التأسيسيَّة ـ ضمن المصدر نفسه، ص 154 ـ 159.

(199) المصدر نفسه، ص 157.

(200) المصدر نفسه.

(201) حسن الترابي؛ أضواء على المشكلة الدستوريَّة، بحث قانوني مبسَّط حول مشروعيَّة حلِّ الحزب الشيوعي، المطبعة الحكوميَّة، يناير 1967م.

(202) أنظر: محمد سعيد القدَّال، معالم . . ، مصدر سابق، ص 161.

(203) بشير أبرير؛ "الخطاب اللساني العربي بين التراث والحداثة"، م/ الرافد، ع/ 47، يوليو 2001م، ص 85.

(204) كريم أبو حلاوة؛ "إعادة الاعتبار لمفهوم المجتمع المدني"، م/ عالم الفكر، ع/ 3، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يناير/ مارس 1999م، ص 12.

(205) المصدر نفسه، ص 13.

* * *

"أصبحَ لزاماً على حزبنا (الشيوعي السوداني) أن يُنمِّي خطَّه الدّعَائي حَولَ قَضيَّة الدّين الإسـلامي وعلاقتـه بحرَكة التقدُّم الاجتماعي. أهميَّةُ هذا الخـطّ لا تقتصـرُ على الرُّدُود على ما يُثار، بل تتعدَّى ذلك لجعل الدّين الإسلامي عاملاً يخدمُ المصـالح الأساسـيَّةَ لجمـاهير الشَّعب، لا أداةً في يد المستغلين والقُوى الرَّجعيَّة".

عبد الخالق محجوب

من تقريره السّياسي أمام المؤتمر الرابع

(الماركسيَّة وقضايا الثورة السُّودانيَّة)

أكتوبر 1967م